بیان الفوائد
فی حل
شرح العقائد
مولانا مجیب اللہ صاحب گونڈوی
استاذ دارالعلوم دیوبند
مکتبہ سید احمد شہید

بیان الفوائد

فی

حل شرح العقائد

علم کلام میں علامہ تفتازانی کی شاہکار تصنیف شرح عقائد نسفی کی ایسی اردو شرح جس میں
عبارت حل کرنیکے ساتھ تمام مشکل بحثوں کو ممکن حد تک آسان انداز میں واضح کی گئی ہے

حصہ اول

تالیف

مولانا مجیب اللہ صاحب گونڈوی

استاذ دارالعلوم دیوبند

مکتبہ سید احمد شہید

بالمقابل دارالعلوم حقانیہ اکوڑہ خٹک

عصر حاضر کے تقاضوں سے ہم آہنگ

باہتمام محمد ادریس اعوان

سلسلہ مطبوعات - ۱۶

سن اشاعت ۲۰۰۲ء

محمد شاہد عادل نے

حاجی حنیف پرنٹرز سے چھپوا کر

المیزان اردو بازار لاہور سے شائع کی۔

پیش لفظ

مختصر المعانی جو مطول کی تلخیص ہے، علامہ سعد الدین تفتازانی کی نادر تصنیف شرح تلخیص المفتاح اپنی خصوصیات اور درس نظامی میں شامل ہونے کے سبب بڑی اہمیت اور شہرت رکھتی ہے، علم بلاغت میں اتنی شہرت اور مقبولیت کسی اور کتاب کو کم ہی ملی ہے۔

سنہ ۱۴۰۲ھ میں جب دارالعلوم دیوبند میں اس کتاب کی تدریس کی سعادت سے راقم الحروف بہرہ ور کیا گیا تو اس وقت کتاب کی دشواری کا اندازہ ہوا اور دل میں کتاب کی تشریح و تسہیل کا داعیہ پیدا ہوا لیکن اپنی علمی کم مائیگی اور تدریسی مصروفیت کے سبب کئی سال تک کام شروع نہ ہو سکا اور جب شروع کیا تو خرابی صحت کے باعث تسلسل برقرار نہ رہ سکا اور اب بفضلہ تعالیٰ کئی سال میں کتاب کی تشریح و تسہیل کا کام مکمل ہوا۔ فالحمد للہ الذی بنعمتہ تتم الصالحات۔

اس شرح میں حل عبارت پر زیادہ زور دیا گیا ہے اور اس بات کی امکانی کوشش کی گئی ہے کہ بات صرف حل عبارت تک محدود ہو کر نہ رہ جائے بلکہ دقیق علمی و فلسفیانہ مضامین کو آسان عبارت میں مرتب انداز میں پیش کر دیا جائے تاکہ طلبہ کو فہم کتاب میں دشواری نہ ہو۔ بہرحال کتاب جیسی بھی ہے آپ کے سامنے ہے اپنی بساط کے مطابق کتاب کو مفید سے مفید تر بنانے کی کوشش کی ہے۔ اس کوشش میں کس حد تک کامیابی ہوئی ہے اس کا فیصلہ قارئین ہی کر سکیں گے۔

بڑی ناسپاسی ہوگی اگر میں اپنے ان کرم فرماؤں کا شکریہ ادا نہ کروں جن کے بیش قیمت مشوروں نے مجھے یہ اوراق سپرد قلم کرنے کی ہمت عطا کی۔ خصوصاً برادر محترم مولانا ریاست علی صاحب بجنوری اور مولانا عبدالرحیم صاحب بستوی اساتذہ دارالعلوم دیوبند کا میں تہ دل سے ممنون ہوں جن کے مشوروں سے مجھے بہت کچھ روشنی ملی اور ان حضرات نے اپنے قیمتی تقریظ لکھ کر کتاب کی قدر افزائی فرمائی۔

پڑھنے والوں سے درخواست ہے کہ راقم کو دعائے خیر میں یاد فرمائیں۔ دعا ہے کہ خداوند کریم اپنے فضل سے سیئات کو حسنات میں تبدیل فرما دیتا ہے وہ مخلصین کی دعاؤں کی برکت سے احقر کی اس کاوش کو طلبہ کیلئے نفع بخش بنائے اور اپنی بارگاہ میں شرف قبول سے نوازے۔ آمین

جمیل احمد سکروڈھوی
خادم تدریس دارالعلوم دیوبند

۱۹ محرم ۱۴۱۴ھ مطابق ۹ جولائی ۱۹۹۳ء
بروز جمعہ

تقدیم

حضرت مولانا ریاست علی صاحب بجنوری استاذ حدیث دارالعلوم دیوبند

الحمد للہ رب العلمین والصلوٰۃ والسلام علی رسولہ محمد وعلی آلہ وصحبہ اجمعین!

اما بعد: اسلام تمام انسانوں کے لئے اللہ کا نازل کردہ ایک فطری مذہب ہے اور اسی لئے وہ انسانی فطرت کے مطابق آسان اور سلیس زبان میں عقائد، احکام اور اخلاق کی تعلیمات پر مشتمل ہے، قرآن کریم میں اس کو دین فطرت کے نام سے موسوم کیا گیا ہے۔

فأقم وجهك للدين حنيفا فطرت الله التي فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله ذلك الدين القيم (سورۃ الروم آیت ۳۰)

تم یکسو ہو کر دین کا رخ اپنی جانب متوجہ رکھو یہ اللہ کی پیدا کی ہوئی وہ فطرت ہے جس پر اللہ نے انسان کو پیدا کیا ہے اللہ کی پیدا کردہ فطرت میں کوئی تبدیلی نہیں ہوتی، یہی سیدھا دین ہے۔

حدیث پاک میں بھی یہ مضمون زیادہ وضاحت کے ساتھ بیان فرمایا گیا ہے، ارشاد ہے۔

ما من مولود الا يولد على الفطرة فابواه يهودانه او ينصرانه او يمجسانه كما تنتج البهيمة بهيمة جمعاء هل تحسون فيها من جدعاء ثم يقول ابو هريرة فطرة الله التي فطر الناس

ہر پیدا ہونے والا بچہ دین فطرت پر پیدا ہوتا ہے، پھر اس کے والدین اس کو یہودی، نصرانی یا مجوسی بنا دیتے ہیں جیسے چوپایہ صحیح سالم پیدا ہوتا ہے، اس کا کوئی عضو کٹا ہوا نہیں ہوتا، پھر راوی حدیث حضرت ابوہریرہ

علیہا الآیۃ (بخاری شریف) یہی آیت شریفہ فطرۃ اللہ التی فطر الناس علیہا

اسلام کی اسی فطری سادگی کے سبب علم کلام بھی ابتدا میں انتہائی سادہ اور مختصر تھا یعنی صاف اور سلیس زبان میں عقائد صحیحہ کا بیان، لیکن اسلام کے ابتدائی عہد میں بیرونی سازشوں کے سبب کچھ سیاسی اختلافات کا آغاز ہوا پھر ان سیاسی جماعتوں نے اپنے اختلافات کو مذہبی لباس پہنانے کے لئے عقائد میں تبدیلیاں نہیں بلکہ تحریف کا عمل شروع کیا تو علماء اسلام کو ان کے مقابلہ میں توجہات مبذول کرانے کی ضرورت محسوس ہوئی۔ پھر جب دوسری صدی میں خلیفہ منصور (المتوفی ۱۵۸ھ) کے عہد میں دنیا کی مختلف زبانوں کے علمی ذخیروں کا عربی میں ترجمہ کرایا گیا تو اسلامی عقائد سے متعلق کچھ مزید بحثوں کا دروازہ کھل گیا۔

محدثین کرام نے بھی اس سلسلے میں اپنے ذوق اور انداز کے مطابق کام کیا۔ مگر ان کی خدمات کا محور فرق باطلہ کے نظریات کی تردید کے سلسلے میں رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشادات کو یکجا کر دینا ہے۔ ان حضرات نے مسئلہ کی تنقیح کی ذمہ داری کو قبول نہیں کیا بلکہ بسا اوقات یہ بھی واضح نہیں کیا کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد سے غلط افکار و نظریات کی تردید کے سلسلہ میں ان کا طرز استدلال کیا ہے؟ اور حقیقت یہ ہے کہ یہ ان حضرات کا میدان بھی نہیں تھا۔ ان کی جانب سے جتنا کام موجود ہے، وہ اس میدان کے علماء کی رہنمائی کے سلسلے میں انتہائی کارآمد ثابت ہوا۔

چنانچہ متکلمین اسلام جو اس میدان کے مردان کار تھے۔ اپنا فرض منصبی ادا کیا، انہوں نے صحیح مسلک کی عقائد کو عقل اور نقل کے دلائل سے ثابت کیا، اندرونی اختلافات کے نتیجہ میں پیدا ہونے والے افکار و اعتراضات کی جوابدہی کی، اور ان اندرونی فرقوں کی جانب سے پیش کئے جانے والے غلط افکار و نظریات کی تردید کا تفصیلی کام کیا، اسی کے ساتھ دیگر اقوام کے اختلاط اور ان کے عقلی علوم کے عربی تراجم کے بعد جو مشکلات پیدا کی گئی تھیں ان سب کا علاج پیش کیا۔

اگرچہ علوم عقلیہ کی نئی اصطلاحات کے استعمال کے ساتھ صحیح عقائد کی تشریح و ترجمانی نے متکلمین کیلئے ایک اور مشکل پیدا کر دی کہ غلط فہمی کی بنیاد پر امت کے قابل اعتماد فقہاء و محدثین علم کلام کے خلاف صف آراء ہوگئے۔ امام اعظم ابو حنیفہ کے علاوہ، تمام ہی فقہاء و محدثین کے مخالفانہ رویہ کی شہادتیں تاریخ میں محفوظ ہیں لیکن واقعہ یہ ہے کہ مخالفت کی باد سموم کے مقابل الوالعزم عالی دماغ اور روشن ضمیر علماء امت نے زمانہ کی ضرورت کے مطابق اپنی خدمات کو تسلسل کے ساتھ جاری رکھا۔ بحث و تحقیق کی نئی اور نازک منزلوں میں کتنے ہی قدم جادۂ استقامت سے دانستہ یا نادانستہ منحرف بھی ہوئے لیکن رسوخ فی العلم کی دولت سے فیضیاب علماء کرام نے صراط مستقیم کے دائرہ میں رہتے ہوئے اسلامی عقائد و نظریات کو عقلی و نقلی دلائل سے بامقدور بہتر ثابت کر دیا

فہرست شرح العقائد للجزء الاول

فہرست مضامین بیان الفوائد حصہ اول

* * * *

خطبۃ الکتاب

بسم اللہ الرحمن الرحیم

الحمد للہ المتوحد بجلال ذاتہ وکمال صفاتہ المتقدس فی
نعوت الجبروت عن شوائب النقص وسماتہ والصلوۃ علی
نبیہ محمد المؤید بساطع حججہ وواضح بیناتہ وعلی آلہ
واصحابہ ھداۃ طریق الحق وحماتہ

ترجمہ تمام تعریفیں اس خدا کے لئے ہیں جو اپنی عظمت ذات اور اپنی کمال صفات میں یکتا ہے جو اپنی صفات رفعت وعظمت میں نقص کی آمیزشوں اور اس کی علامات سے پاک ہے۔ اور رحمت کاملہ نازل ہو اس کے نبی محمد صلی اللہ علیہ وسلم پر جن کو تائید بخشی گئی ہے ان کی روشن حجتوں اور ان کے واضح دلائل کے ذریعہ۔ اور ان کی آل اور ان کے اصحاب پر جو راہ حق کے رہنما اور اس کے محافظ ہیں۔

تشریح قولہ: بجلال ذاتہ۔ جلال کے معنی عظمت ہیں۔ اور اس ہیئت کو بھی جلال کہتے ہیں جو دوسرے کے لئے خوف اور دہشت کا موجب ہو۔ جلال کی اضافت ذات کی طرف اور کمال کی اضافت صفات کی طرف اضافۃ الصفت الی الموصوف کی قبیل سے ہے۔ اور تقدیر عبارت ہے الحمد للہ المتوحد بذاتہ الجلیلۃ وصفاتہ الکاملۃ۔ اور صفات سے صفات ثبوتیہ مراد ہیں جو باری تعالیٰ کے لئے ثابت ہیں اور جن کی ذات باری سے نفی موجب نقص ہے مثلاً حیوۃ، قدرت، ارادہ، سمع، بصر وغیرہ۔

قولہ الجبروت: یہ لفظ جیم اور باء دونوں حرفوں کے فتح کے ساتھ بروزن ملکوت ہے۔ اس کے معنی رفعت وعظمت کے ہیں۔ اور صفات جبروت سے صفات سلبیہ مثلاً اللہ تعالیٰ کا عرض نہ ہونا، جوہر نہ ہونا، جسم نہ ہونا، زمانی اور مکانی نہ ہونا وغیرہ ذالک مراد ہیں۔

قولہ بساطع حججہ الخ ساطع کی اضافت حجج کی جانب اور واضح کی اضافت بینات کی جانب اضافۃ الصفت الی الموصوف کی قبیل سے ہے۔ ای بحججہ الساطعۃ وبیناتہ الواضحۃ کے معنی میں ہے۔

قولہ ھداۃ: لفظ ھداۃ ہادی کی جمع ہے جس طرح حماۃ حامی کی جمع ہے۔

وبعد فان مبنی علم الشرائع والاحکام واساس قواعد عقائد الاسلام ھو علم التوحید والصفات الموسوم بالکلام المنجی عن غیاھب الشکوک وظلمات الاوھام وان المختصر المسمی بالعقائد للامام الھمام قدوۃ علماء الاسلام نجم الملۃ والدین عمر النسفی

اعلی اللہ درجتہ فی دار السلام یشتمل من ھذا الفن علی غرر الفرائد ودرر الفوائد فی ضمن فصول ھی للدین قواعد واصول، واثناء نصوص ھی للیقین جواھر وفصوص، مع غایۃ من التنقیح والتھذیب، ونھایۃ من حسن التنظیم والترتیب، فحاولت ان اشرحہ شرحاً یفصل مجملاتہ، ویبین معضلاتہ، وینشر مطویاتہ، ویظھر مکنوناتہ، مع توجیہ للکلام فی تنقیح، وتنبیہ علی المرام فی توضیح، وتحقیق للمسائل غب تقریر، وتدقیق للدلائل اثر تحریر، وتفسیر للمقاصد بعد تمھید، وتکثیر للفوائد مع تجرید، طاویاً کشح المقال عن الاطالۃ والاملال، ومتجافیاً عن طرفی الاقتصاد الاطناب والاخلال، واللہ الھادی الی سبیل الرشاد، والمسئول لنیل العصمۃ والسداد، وھو حسبی ونعم الوکیل۔

ترجمہ اور حمد و صلوٰۃ کے بعد! واضح ہو کہ علم شرائع و احکام کی بنیاد اور عقائد اسلام کے قواعد کا جز علم التوحید والصفات ہے جو کلام کے ساتھ موسوم ہے۔ وہ علم کلام جو شکوک کی تاریکیوں اور وہم کی ظلمتوں سے نجات دلانے والا ہے۔ اور بیشک امام علماء اسلام کے پیشوا نجم الملۃ والدین عمر نسفی کا، اللہ تعالیٰ دار السلام میں ان کا درجہ بلند فرمائے، عقائد کا یہ مختصر رسالہ اس فن کی روشن باتوں اور قیمتی باتوں پر مشتمل ہے ایسی فصلوں کے ضمن میں جو دین کے لئے قاعدہ اور اصل ہیں، اور ایسی نصوص کے ضمن میں جو یقین کے لئے جواہر اور نگینے ہیں، انتہائی کانٹ چھانٹ اور انتہائی بہتر نظم و ترتیب کے ساتھ۔ تو میں نے ارادہ کیا کہ اس کی ایسی شرح کر دوں جو اس کی مبہم باتوں کو کھول دے اور اس کی مشکل باتوں کو واضح کر دے اور اس کی لپٹی ہوئی باتوں کو پھیلا دے اور اس کی پوشیدہ باتوں کو ظاہر کر دے، کلام کو مقصود کی جانب متوجہ کرنے کے ساتھ اس کو منقح کرنے کے دوران، اور مقصود پر متنبہ کرنے کے ساتھ کلام کو واضح کرنے کے دوران، اور مسائل کو ثابت کرنے کے ساتھ انہیں بیان کرنے کے بعد، اور دلائل کی باریکیاں بیان کرنے کے ساتھ انہیں زوائد سے پاک کرنے کے بعد، اور مقصود مسائل کی تفسیر کے ساتھ ترتیب تمہید کے بعد، اور زیادہ سے زیادہ مفید باتیں بیان کرنے کے ساتھ تجرید یعنی حشو و زوائد سے عبارت کو خالی کرنے کے ساتھ، گفتگو کا پہلو موڑتے ہوئے کلام کو طوالت دینے اور طوالت دے کر اکتاہٹ میں مبتلا کرنے سے، اور کنارہ کشی اختیار کرتے ہوئے درمیانہ روی کی دونوں جانب اطناب اور بیجا اختصار سے۔ اور اللہ ہی صحیح بات کی طرف رہنمائی کرنے والا ہے۔ اور اسی سے غلطی سے حفاظت اور بات کی درستگی پانے کی درخواست کی جاتی ہے۔ اور وہ مجھ کو کافی ہے اور وہ بہترین کارساز ہے۔

تشریح: شرائع شریعت کی جمع ہے جس کے معنی طریق اور راستہ کے ہیں اور اہل اسلام کے عرف میں شریعت سے دین اسلام مراد ہوتا ہے۔ اور کبھی دین کے ہر مسئلہ کو بھی شریعت کہتے ہیں شارح کے قول علم الشرائع میں شریعت کا یہی تیسرا معنی مراد ہے۔

احکام حکم کی جمع ہے۔ علماء شرع کے عرف میں حکم سے مراد اللہ تعالیٰ کا وہ کلام ہے جو بندوں سے کسی فعل کا مطالبہ کرنے یا کسی فعل سے منع کرنے یا کسی فعل کا اختیار دینے سے متعلق ہو، اول کی مثال: اقیموا الصلوٰۃ، ثانی کی مثال: لا تقربوا الزنیٰ، ثالث کی مثال: واذا حللتم فاصطادوا ہے اور بعض لوگوں کے نزدیک علم الشرائع سے اصول فقہ اور علم الاحکام سے فروع فقہ مراد ہیں اور بعض کا قول ہے کہ علم الشرائع سے وہ تمام علوم مراد ہیں جو شرع کی طرف منسوب ہیں۔ مثلاً تفسیر، حدیث وغیرہ۔ اور علم الاحکام سے اصول فقہ اور فروع فقہ مراد ہیں۔ بہرحال علم کلام ان علوم کے لئے بنیاد کی حیثیت اس لئے رکھتا ہے کہ علم کلام کی بدولت اللہ تعالیٰ کی ذات اور صفات کی معرفت دلائل کے ساتھ حاصل ہوتی ہے اور یہ بات یقینی ہے کہ جب تک اللہ تعالیٰ کی ذات اور صفات کی معرفت حاصل نہیں ہوگی اس وقت تک نبی کی معرفت حاصل ہوگی نہ قرآن وحدیث کی، اور نہ اصول فقہ و فروع فقہ کی معرفت حاصل ہوگی۔

قواعد قاعدہ کی جمع ہے۔ علماء کی اصطلاح میں قاعدہ سے وہ قضیہ کلیہ مراد ہے جس سے اس کے موضوع کے افراد کے احوال معلوم ہوتے ہیں۔ اور موضوع کے افراد کا حال معلوم کرنے کا طریقہ یہ ہے کہ موضوع کے جس فرد کا حال معلوم کرنا ہے اس کو موضوع اور قضیہ کلیہ کے موضوع کو محمول بنائیں۔ موضوع اور محمول مل کر پہلا مقدمہ ہوگا جسے صغریٰ کہتے ہیں۔ اور قضیہ کلیہ کو دوسرا مقدمہ کبریٰ بنا دیں۔ مثلاً کل نقص منفی عن الواجب، ایک قضیہ کلیہ ہے۔ جس کے موضوع "کل نقص" کے افراد میں جسمیت بھی ہے۔ آپ جسمیت کو موضوع اور قضیہ کلیہ کے موضوع یعنی نقص کو محمول بناتے ہوئے کہیں: الجسمیۃ نقص، یہ صغریٰ ہوا۔ اور قضیہ کلیہ کو کبریٰ بنا دیں۔ تو شکل یہ ہوگی: الجسمیۃ نقص، وکل نقص منفی عن الواجب، نتیجہ نکلے گا: فالجسمیۃ منفیۃ عن الواجب۔

عقائد عقیدہ کی جمع ہے۔ عقیدہ وہ قضیہ ہے جس کی تصدیق کی جائے، دوسرے لفظوں میں یوں بھی کہہ سکتے ہیں کہ جس بات کی سچائی کا یقین کر کے اس کو سچ مان لیا جائے وہ عقیدہ ہے۔ علم کلام کو اسلامی عقائد کے قواعد کی اساس اس لئے کہا گیا کہ علم کلام ان قواعد کو جامع ہے اور ان پر دلائل قائم کرتا ہے۔

غیاہب غیہب کی جمع ہے جس کے معنی ظلمت اور سیاہی کے ہیں۔ "فرس غیہب"

بہت زیادہ سیاہ گھوڑے کو کہتے ہیں غیاہب کی اضافت شکوک کی جانب اضافۃ المشبہ بہ الی المشبہ کی قبیل سے ہے۔

ھمام بمعنی عظیم الہمت سخی۔

نجم الملۃ والدین۔ دین اور ملت دونوں سے شریعت مراد ہے کیونکہ دین کے معنی طاعت کے ہیں شریعت کو اس حیثیت سے کہ اس کی اطاعت کی جاتی ہے دین کہتے ہیں اور اس حیثیت سے کہ اس کو املاء کرایا جاتا ہے لکھا اور لکھایا جاتا ہے ملت کہتے ہیں۔

نجم الملۃ والدین ان کا لقب ہے عمر نام ہے ابو حفص کنیت ہے اور نسفی ان کے نسف نامی شہر میں پیدا ہونے کی وجہ سے نسفی نسبت ہے۔

غُرَر۔ بضم الغین وفتح الراء۔ غُرّۃ بضم الغین وتشدید الراء کی جمع ہے جس کے معنی گھوڑے کی پیشانی کی سفیدی کے ہیں جو گھوڑے کے عمدہ اور بابرکت ہونے کی علامت شمار کی جاتی ہے اس کے بعد عمدگی کے معنی میں استعمال ہونے لگا۔

فرائد۔ فریدۃ کی جمع ہے جس سے مراد وہ موتی ہے جو سیپ سے تنہا نکلے تنہا ہونے کی وجہ سے وہ بڑی بھی ہوتی ہے اور زیادہ آبدار بھی۔ اس بنا پر وہ بیش قیمت ہوتی ہے۔ غُرر بمعنی [illegible] بمعنی عمدہ باتوں کو عمدہ اور بیش قیمت ہونے میں فرائد بمعنی بڑے موتیوں سے تشبیہ دی گئی ہے۔ لہذا غُرر مشبہ اور فرائد مشبہ بہ ہے اور اضافت اضافۃ المشبہ بہ الی المشبہ کی قبیل سے ہے۔

دُرَر الفوائد۔ دُرَر بضم الدال وفتح الراء دُرّۃ کی جمع ہے جس کے معنی موتی ہیں۔ فوائد فائدۃ کی جمع ہے جس کے معنی عمدہ اور نفع بخش کے ہیں۔ فوائد بمعنی عمدہ اور نفع بخش باتوں کو نفع بخش و بیش قیمت ہونے میں دُرر بمعنی موتی سے تشبیہ دی گئی ہے۔ لہذا فوائد مشبہ اور دُرر مشبہ بہ ہے اور اضافت اضافۃ المشبہ بہ الی المشبہ کی قبیل سے ہے۔

اثناء النصوص۔ اثناء جمع ہے ثِنی بروزن عِصی کی۔ اس کے معنی درمیان اور بیچ کے ہیں۔ نصوص جمع ہے نص کی جس سے مراد کلام شارع ہے۔ یا مطلق وہ کلام ہے جو معنی مراد پر صاف طور پر دلالت کرے۔

تنقیح۔ ہڈی سے گودا نکالنا۔ درخت کی بے فائدہ شاخوں کو کاٹنا۔ مہذب۔ سنوارنا اصلاح کرنا نامناسب چیزوں سے خالی کرنا

معضلات۔ بکسر الضاد۔ معضلۃ کی جمع ہے جس کا معنی مشکل اور لاینحل مسئلہ ہے۔ الایا

ہے اَعْضَلُ المَرَضُ الطَّبِیْبَ۔ بیماری نے طبیب کو عاجز کر دیا یعنی بیماری لاعلاج ثابت ہوئی۔
نوٹ: تقریب یعنی مصنف اور دیگر علماء کی بات بیان کرنے کے بعد کیونکہ شارح کا طریقہ اس کتاب میں یہی ہے کہ پہلے مصنف اور دیگر علماء کی بات بیان کرتے ہیں اس کے بعد ان کے نزدیک جو بات حق ہوتی ہے اس کو ثابت کرتے ہیں تحقیق مسائل کو دلائل سے ثابت کرنا۔ تدقیق دلائل کے مقدمات کو ثابت کرنا۔ اور ان مقدمات پر وارد ہونے والے اعتراضات کو دفع کرنا۔ تمہید ایسی باتیں ذکر کرنا جن پر مقصود کا سمجھنا موقوف ہو۔
کشح المقال۔ بات سے اعراض مراد ہے۔ اخلال۔ ایسا اختصار جو فہم مراد میں مخل ہو۔

اِعْلَمْ اَنَّ الْاَحْكَامَ الشَّرْعِيَّةَ مِنْهَا مَا يَتَعَلَّقُ بِكَيْفِيَّةِ الْعَمَلِ وَتُسَمّٰى فَرْعِيَّةً وَّعَمَلِيَّةً وَمِنْهَا مَا يَتَعَلَّقُ بِالْاِعْتِقَادِ وَتُسَمّٰى اَصْلِيَّةً وَّاعْتِقَادِيَّةً وَالْعِلْمُ الْمُتَعَلِّقُ بِالْاُوْلٰى يُسَمّٰى عِلْمَ الشَّرَائِعِ وَالْاَحْكَامِ لِمَا اَنَّهَا لَا تُسْتَفَادُ اِلَّا مِنْ جِهَةِ الشَّرْعِ وَلَا يَسْبِقُ الْفَهْمُ عِنْدَ اِطْلَاقِ الْاَحْكَامِ اِلَّا اِلَيْهَا وَبِالثَّانِيَةِ عِلْمُ التَّوْحِيْدِ وَالصِّفَاتِ لِمَا اَنَّ ذٰلِكَ اَشْهَرُ مَبَاحِثِهٖ وَاَشْرَفُ مَقَاصِدِهٖ۔

ترجمہ جاننا چاہیے کہ احکام شرعیہ بعض تو وہ ہیں جو عمل کی کیفیت سے تعلق رکھتے ہیں اور انہیں فرعیہ اور عملیہ کہا جاتا ہے۔ اور بعض وہ ہیں جو اعتقاد سے تعلق رکھتے ہیں اور انہیں اصلیہ اور اعتقادیہ کہا جاتا ہے۔ اور پہلی قسم کے احکام سے تعلق رکھنے والے علم کو علم الشرائع والاحکام کہا جاتا ہے کیونکہ وہ صرف شریعت کے ذریعہ معلوم ہوتے ہیں اور لفظ احکام بولے جانے کے وقت ذہن ان ہی احکام عملیہ کی طرف سبقت کرتا ہے۔ اور دوسری قسم کے احکام سے تعلق رکھنے والے علم کو علم التوحید والصفات کہا جاتا ہے کیونکہ یہ توحید وصفات کا مسئلہ اس فن کا سب سے زیادہ مشہور مسئلہ اور اس فن کے مقصود مسائل میں سب سے زیادہ شرف کا حامل مسئلہ ہے۔

تشریح شارح رحمۃ اللہ علیہ نے عبارت مذکورہ بالا میں احکام شرعیہ اور ان سے متعلق علم کی تقسیم فرمائی ہے۔ توضیح اس تقسیم کی یہ ہے کہ احکام شرعیہ یعنی وہ احکام جو کہ شریعت سے معلوم ہوتے ہیں وہ دو طرح کے ہیں بعض تو وہ ہیں جو عمل سے تعلق رکھتے ہیں۔ یا یوں کہئے کہ ان سے مقصود بندوں سے کسی عمل کا مطالبہ کرنا ہے۔ جیسے شریعت کا یہ حکم کہ نماز روزانہ فرض ہے۔ کہ اس حکم کے ذریعہ بندوں سے عمل یعنی نماز روزانہ کی ادائیگی مطلوب ہے۔ ایسے احکام کو عمل سے تعلق رکھنے کی وجہ سے احکام عملیہ اور اصول اعتقاد کے علم پر متفرع ہونے کی وجہ سے احکام فرعیہ کہتے ہیں اور جو فن ان احکام کے بیان سے متعلق ہے اس

کو علم الشرائع والاحکام کہتے ہیں علم الشرائع کہنے کی وجہ یہ ہے کہ ان کے علم کا ذریعہ صرف شریعت ہے عقل کا اس میں کوئی دخل نہیں اور علم الاحکام کہنے کی وجہ یہ ہے کہ لفظ احکام بولے جانے کے وقت ذہن ان ہی باتوں کی طرف منتقل ہوتا ہے جو عمل سے تعلق رکھتی ہیں۔

دوسرے بعض احکام وہ ہیں جو صرف ماننے اور اعتقاد کرنے سے تعلق رکھتے ہیں مثلاً شریعت کا یہ حکم کہ اللہ حی ہے سمیع ہے بصیر ہے وغیرہ کہ مطلوب اس سے عمل نہیں بلکہ ان صفات کے ساتھ اس کے متصف ہونے کو مان لینا اور اعتقاد کرنا ہے۔ ایسے احکام کو اعتقاد سے تعلق رکھنے کی بنا پر احکام اعتقادیہ کہتے ہیں اور ان احکام شرعیہ کے متفرع ہونے کی بنا پر احکام اصلیہ کہتے ہیں اور جس فن سے ان احکام کا علم ہوتا ہے اس کو علم [illegible] صفات کہتے ہیں کیونکہ [illegible] شریعت اصول اور امامت وغیرہ بھی [illegible] ان تمام مباحث میں توحید وصفات باری کو [illegible] ذات باری سے تعلق رکھنے کی وجہ سے زیادہ شہرت و اہمیت حاصل ہے اس لئے اس فن کو [illegible] اجزائے واشرف اجزا ہونے کے طور پر [illegible] نام سے موسوم کیا گیا

وقد كانت الأوائل من الصحابة والتابعين رضوان الله تعالى عليهم أجمعين لصفاء عقائدهم ببركة صحبة النبي صلى الله عليه وسلم وقرب العهد بزمانه ولقلة الوقائع والاختلافات وتمكنهم من المراجعة إلى الثقات مستغنين عن تدوين العلمين وترتيبهما أبوابا وفصولا وتقرير مقاصدهما فروعا وأصولا إلى أن حدثت الفتن بين المسلمين والبغي على أئمة الدين وظهر اختلاف الآراء والميل إلى البدع والأهواء وكثرت الفتاوى والواقعات والرجوع إلى العلماء في المهمات فاشتغلوا بالنظر والاستدلال والاجتهاد والاستنباط وتمهيد القواعد والأصول وترتيب الأبواب والفصول وتكثير المسائل بأدلتها وإيراد الشبه بأجوبتها وتعيين الأوضاع والاصطلاحات وتبيين المذاهب والاختلافات وسموا ما يفيد معرفة الأحكام العملية عن أدلتها التفصيلية بالفقه، ومعرفة أحوال الأدلة إجمالا في إفادتها الأحكام بأصول الفقه، ومعرفة العقائد عن أدلتها التفصيلية بالكلام.

ترجمہ اور متقدمین یعنی صحابہ اور تابعین بالترتیب نبی کریم صلے اللہ علیہ وسلم کی صحبت کی برکت اور آپ کے زمانے سے قریب ہونے کے سبب اور نئے مسائل اور اختلافات کم پیش آنے اور تقابل

ائمہ حضرات سے رجوع اور دریافت کرنے پر قادر ہونے کی وجہ سے ان دونوں علموں (علم الشرائع والاحکام
اور علم التوحید والصفات) کو مدون کرنے اور باب وار، فصل وار مرتب کرنے، اور ان کے مسائل کو جزئیات
اور کلیات کی شکل میں بیان کرنے سے مستغنی اور بے نیاز تھے، یہاں تک کہ مسلمانوں کے درمیان اعتقادی
فتنے اور ائمہ دین پر ظلم رونما ہوا۔ اور راویوں کا اختلاف اور بدعات وخواہشات نفس کی طرف لوگوں کا میلان
ظاہر ہوا۔ اور نئے نئے مسائل، اور ان کے بارے میں علماء کے فتاوی اور اہم مسائل میں علماء کی طرف لوگوں
کا رجوع بڑھ گیا، تو علماء کرام نظر واستدلال، اجتہاد واستنباط اور قواعد واصول تیار کرنے اور ابواب وفصول
ترتیب دینے اور دلائل کے ساتھ زیادہ سے زیادہ مسائل بیان کرنے اور اعتراضات کو ان کے جوابات سمیت
ذکر کرنے اور اصطلاحی الفاظ کو، خاص خاص معنی کے مفہوم میں متعین کرنے اور مذاہب واختلافات بیان کرنے
میں لگ گئے۔ اور انہوں نے اس علم کا جو تفصیلی دلائل کے ساتھ احکام عملیہ کی معرفت عطا کرے فقہ نام رکھا
اور عموماً دلائل کے ان احوال کی اجمالی معرفت عطا کرے، جو مفید احکام ہیں، اس کا اصول فقہ نام رکھا۔ اور جو تفصیلی
دلائل سے عقائد کی معرفت عطا کرے اس کا نام کلام رکھا۔

تشریح: شارح علیہ الرحمہ علم کلام اور فقہ کی حاجت اور ان دونوں فنون کی تدوین کا پس منظر بیان کررہے
ہیں۔ جس کا ماحصل یہ ہے کہ متقدمین میں حضرات صحابہ کرام کے عقائد نبی کریم صلے اللہ علیہ وسلم
کی صحبت کی برکت سے، اور تابعین کے عقائد زمانۂ نبوت سے قریب العہد ہونے کی وجہ سے شکوک وشبہات
سے پاک تھے، اسی طرح اس زمانے میں نئے مسائل کہ جن کا حکم شریعت میں منصوص نہ ہو، اور اختلافات بھی
کم پیش آتے تھے۔ اور اگر کوئی بات پیش آتی یا کسی مسئلہ میں کوئی اختلاف ہوا تو ایسے ائمہ صحابہ سے
دریافت کرکے اپنے شکوک وشبہات اور اختلاف کا ازالہ کرسکتے تھے۔ جن کے علم کی گہرائی وگیرائی اور تقوی
وبے نفسی پر لوگوں کو پورا اطمینان اور بھروسہ تھا۔ ان وجوہات کی بناء پر انہیں ان دونوں فنون کی
تدوین کی حاجت نہ تھی لیکن بعد میں جب مسلمانوں کے مابین اعتقادی فتنے رونما ہوئے، اور معتزلہ وخوارج
وغیرہ فرق باطلہ پیدا ہوئے، اور علماء حق پر ظلم وزیادتی ہونے لگی اور بدعات وخواہشات نفس کی طرف
لوگوں کا میلان ظاہر ہوا، اسی طرح عمل سے تعلق رکھنے والے نئے نئے مسائل کثرت سے پیش آنے لگے اور
ان کے بارے میں علماء کے جوابات اور فتاوی مختلف ہونے لگے اور اہم مسائل میں لوگوں کا علماء کی طرف رجوع
بڑھنے لگا، تو جن حضرات کو اللہ تعالی نے نظر واستدلال کی صلاحیت مرحمت فرمائی تھی انہوں نے اجتہاد
واستنباط کرکے دونوں فنون کے مسائل کو مدون کیا۔ اور ان پر وارد کئے جانے والے شبہات واعتراضات
کو ذکر کرکے ان کے جوابات دئے، اور جس علم سے تفصیلی دلائل کے ساتھ احکام عملیہ کی معرفت حاصل

(۳) ولانه يورث الخ جس طرح مسائل فلسفیہ کے اثبات میں نظر و فکر میں خطا سے بچانے والے علم کے قدرت علی النطق حاصل ہونے کے سبب حکماء نے اس کا نام منطق رکھا، اسی طرح احکام شرعیہ کے اثبات اور مخالفین کو ساکت اور لاجواب کرنے کے سلسلے میں اس علم کی بدولت کلام اور بحث و مباحثہ کی قدرت حاصل ہونے کے سبب متکلمین نے اس کا نام کلام رکھا۔

(۴) یہ علم ان علوم میں سے ہے جن کے سیکھنے اور سکھانے کا سبب اور ذریعہ کلام ہے، بنا بریں سارے علوم اس بات کے مستحق تھے کہ تسمیۃ الشئی باسم السبب کے طور پر انھیں کلام کے ساتھ موسوم کیا جائے مگر چونکہ یہ علم ایسا ہے کہ اس سے ذات باری کی معرفت حاصل ہوتی ہے اور ذات باری کی معرفت اول الواجبات ہے تو یہ علم بھی کلام کے ذریعہ سیکھے سکھائے جانے والے علوم میں اول الواجبات ہوگا کیونکہ واجب کے حصول کا ذریعہ بھی واجب ہوتا ہے۔ لہذا اس علم کے اول الواجبات ہونے کی وجہ سے اس کو کلام کے ساتھ موسوم کیا گیا اور کلام کے ذریعہ سیکھے سکھائے جانے والے دیگر علوم سے اس کو ممتاز رکھنے کے لئے یہ نام اسی کے ساتھ خاص کر دیا گیا اور دیگر علوم پر اس لفظ کا اطلاق نہیں کیا گیا اگرچہ وجہ تسمیہ یعنی کلام کے ذریعہ سیکھا اور سکھایا جانا ان میں بھی موجود ہے۔

(۵) ولانه انما يتحقق الخ دیگر علوم کتابوں کے مطالعہ اور غور و فکر سے بھی حاصل ہو سکتے ہیں۔ مگر یہ علم فریقین کے درمیان کلام اور بحث و مباحثہ ہی سے حاصل ہوتا ہے جب تک کلام اور بحث و مباحثہ نہ ہو اس وقت تک نہ یہ علم کسی کو کما حقہ حاصل ہوتا ہے اور نہ کوئی متکلم اور مناظر ہو سکتا ہے تو گویا کلام اس علم کے حصول اور اس علم میں پختگی پیدا ہونے کا سبب ہے اس لئے تسمیۃ الشئی باسم السبب کے طور پر اس علم کا نام کلام رکھا۔

(۶) ولانه اكثر العلوم نزاعا الخ چونکہ اس علم کا تعلق اعتقادی مسائل سے ہے اور اعتقادی مسائل میں نزاع اور مخالفت زیادہ ہے۔ اس لئے دیگر علوم کے مقابلہ میں اس علم میں نزاع اور مخالفت زیادہ ہے لہذا رفع خلاف اور مخالفین کی تردید کی خاطر اس علم کو مخالفین کے ساتھ کلام اور بحث و مباحثہ کی حاجت شدید ہے تو یہ علم محتاج ہوا اور کلام محتاج الیہ ہوا، اور تسمیۃ المحتاج باسم المحتاج الیہ کے طور پر اس علم کو کلام کے ساتھ موسوم کیا گیا۔

(۷) ولانه لقوة ادلته الخ جس طرح سے کسی چیز کے بارے میں دو آدمی اپنا اپنا کلام اور اپنی اپنی بات پیش کریں۔ ان میں سے ایک کا کلام مبنی بر دلیل ہونے کی وجہ سے زیادہ قوی اور وزن دار ہو تو اس کے متعلق لوگ حصر کے ساتھ کہہ دیتے ہیں کہ "کلام یہ ہے" "بات تو بس یہ ہے" وغیرہ ذلک

تو جس طرح اس شخص کا کلام اپنی دلیل کی قوت کی بناء پر اس بات کا مستحق ہو گیا کہ اسی کو کلام کہا جائے اس کے بالمقابل دوسرے شخص کے کلام کو کلام ہی نہ کہا جائے، اسی طرح یہ علم بھی اپنے دلائل کی قوت کی وجہ سے ایسا ہو گیا کہ گویا یہی کلام ہے۔ دیگر علوم اس کے مقابلہ میں کلام کہلانے کے مستحق ہی نہیں۔

(۸) اس فن کے مسائل ایسے قطعی اور عقلی دلائل سے ثابت ہیں جن میں سے بیشتر کی تائید نقلی دلائل سے بھی ہوتی ہے۔ اس بناء پر یہ دل میں زیادہ اثر انداز اور جلدی جاگزیں ہو جاتے ہیں گویا کہ وہ سینہ کو چیرتے اور زخمی کرتے ہوئے دل میں اتر جاتے ہیں۔ لہٰذا اس علم کو اس کلام کے ساتھ موسوم کیا گیا جو کَلْم بمعنی زخمی کرنے سے مشتق ہے۔

قولہ: حتی ان بعض المتغلبۃ الخ اس سے مراد خلیفہ مامون اور معتصم وغیرہ ہیں جو معتزلہ کے زبردست حامی تھے اور انہوں نے خلق قرآن کے مسئلہ کو کفر و ایمان کا معیار بنا لیا تھا چنانچہ بہت سے علماء حق کو خلق قرآن کا قائل نہ ہونے کی وجہ سے قتل کرا دیا اور امام احمد بن حنبل رحمۃ اللہ علیہ کو سخت قید و بند کی سزا دی۔

قولہ: ھذا ھو کلام القدماء یعنی متقدمین کے علم کلام میں مسائل کا اثبات ایسے قطعی دلائل سے ہوتا تھا جن میں سے بیشتر کی تائید نقلی دلائل سے بھی ہوتی تھی۔ اور ان میں فلسفہ کی آمیزش بالکل نہیں تھی اس بناء پر متقدمین کے علم کلام کو علم کلام نقلی بھی کہا جا سکتا ہے

ومعظم خلافیاتہ مع الفرق الاسلامیۃ خصوصاً المعتزلۃ لانہم اول فرقۃ اسسوا قواعد الخلاف لما ورد بہ ظاہر السنۃ وجری علیہ جماعۃ الصحابۃ رضوان اللہ علیہم اجمعین فی باب العقائد، وذلک لان رئیسہم واصل بن عطاء اعتزل عن مجلس الحسن البصری رحمہ اللہ یقرر ان من ارتکب الکبیرۃ لیس بمؤمن ولا کافر ویثبت المنزلۃ بین المنزلتین، فقال الحسن قد اعتزل عنا فسموا المعتزلۃ، وہم سموا انفسہم اصحاب العدل والتوحید، لقولہم بوجوب ثواب المطیع وعقاب العاصی علی اللہ تعالیٰ ونفی الصفات القدیمۃ عنہ۔

ترجمہ اور متقدمین کا زیادہ تر اختلاف اسلامی فرقوں خاص طور سے معتزلہ کے ساتھ تھا۔ اس لئے کہ وہ پہلا گروہ ہیں جنہوں نے عقائد کے باب میں اس چیز کے مخالف قواعد کی بنیاد رکھی جس کو ظاہر سنت نے بیان کیا اور جس پر صحابہ رضوان اللہ علیہم اجمعین کی جماعت عمل پیرا رہی اور وہ یوں ہوا کہ ان کا سردار واصل بن عطا حسن بصری رحمۃ اللہ علیہ کی مجلس سے الگ ہو گیا درآں حالیکہ وہ یہ ثابت

کرتا تھا کہ گناہ کبیرہ کا مرتکب نہ مومن ہے نہ کافر اور اس طرح وہ ایمان و کفر کے درمیان واسطہ ثابت کرتا تھا تو حسن بصری رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا کہ یہ تو ہماری جماعت سے الگ ہو گیا۔ چنانچہ ان کا معتزلہ نام رکھا گیا۔ اور انھوں نے خود اپنا نام اصحاب العدل والتوحید رکھا۔ اللہ تعالیٰ پر طاعت گزار کو ثواب اور گنہگار کو عذاب دینے کے واجب ہونے کا قائل ہونے اور اللہ تعالیٰ سے صفات قدیمہ کی نفی کرنے کی وجہ سے۔

تشریح قولہ: ومعظم خلافیاتہ۔ تو اس سے پہلے شارح رحمۃ اللہ علیہ اپنے قول "هذا هو كلام المتقدمين" سے یہ بتلا چکے ہیں کہ متقدمین کے علم کلام میں نقل کو عقل پر غلبہ اور اس کی وجہ ذکر فرمائی ہے کہ متقدمین کو صرف اسلامی فرقوں معتزلہ، خوارج اور روافض وغیرہ کی مخالفت کا سامنا تھا جن میں سے ہر ایک کا کتاب اللہ و سنت پر ایمان تھا اس لئے ان کے مقابلہ میں کتاب و سنت سے استدلال کافی تھا اس سے باہر جانے کی ضرورت نہ تھی نیز اس وقت تک مسلمان یونانی فلسفہ سے آشنا بھی نہ ہوئے تھے کہ اس کے سبب عقائد میں پیدا ہونے والے شبہات کے ازالہ کے لئے فلسفیانہ طرز استدلال کی ضرورت پڑتی۔

قولہ: وذلك لانهم الخ شارح رحمۃ اللہ علیہ یہ بیان کرنا چاہتے ہیں کہ مذہب اعتزال کی بنیاد کیسے پڑی۔ اس کی وضاحت یہ ہے کہ اہل سنت والجماعت اعمال کو ایمان کامل کا جزء قرار دیتے ہیں جس کا صاف مطلب یہ ہے کہ عمل میں کوتاہی سے ایمان کامل نہیں رہتا۔ لیکن نفس ایمان باقی رہتا ہے۔ اس کے برخلاف معتزلہ کا مذہب یہ ہے کہ اعمال یعنی واجبات کی ادائیگی اور منہیات کا ترک حقیقت ایمان کا جزء ہے کہ اس کے بغیر نفس ایمان بھی باقی نہیں رہتا۔ اور چونکہ کبیرہ بھی منہیات میں سے ہے۔ لہذا اس کا ترک کرنا حقیقت ایمان کا جزء ہوگا۔ نیز معتزلہ کفر کی حقیقت ما جاء به النبی علیہ السلام کی تکذیب اور اس کی صداقت سے کھلا انکار قرار دیتے ہیں۔ تو ان لوگوں کے نزدیک مرتکب کبیرہ حقیقت ایمان کا جزء یعنی ترک کبیرہ کے فوت ہونے کے سبب ایمان سے خارج ہوگا اور کفر کی حقیقت یعنی تکذیب کے نہ پائے جانے کے سبب کفر میں داخل بھی نہیں ہوگا۔

اسی وجہ سے جب حسن بصری رحمۃ اللہ علیہ کی مجلس میں ایک شخص نے سوال کیا کہ ہمارے زمانے میں کچھ لوگ کہتے ہیں کہ مرتکب کبیرہ مومن ہی نہیں اور کچھ لوگ کہتے ہیں کہ ایمان کے ہوتے ہوئے کسی بھی گناہ سے کچھ نہیں بگڑتا۔ اب آپ بتائیے کہ ہم کس کی بات کو حق سمجھیں تو حسن بصری رحمۃ اللہ علیہ سوچ رہے تھے۔ تھے کہ واصل بن عطاء جو حسن بصری کے حلقہ درس میں شریک ہوا کرتا تھا بول پڑا کہ مرتکب کبیرہ نہ مومن ہے نہ کافر اس طرح اس نے ایمان و کفر کے درمیان واسطہ ثابت کیا جس پر حسن بصری رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا کہ یہ ہماری جماعت سے علیحدہ ہو گیا۔ چنانچہ اسی روز سے واصل بن عطاء اور اس کے متبعین معتزلہ یعنی

حق سے یا جماعت حقہ سے اعتزال (علیحدگی) اختیار کرنے والے کہے جانے لگے۔ درواصل بن عطا کا مذہب اعتزال کا بانی ہے لیکن ان لوگوں نے خود اپنا نام اصحاب العدل والتوحید رکھا اصحاب العدل نام رکھنے کی وجہ یہ ہے کہ وہ کہتے ہیں اللہ تعالیٰ پر اطاعت گذار بندوں کو ثواب دینا اور گنہگار بندوں کو سزا دینا واجب ہے کیونکہ یہی عدل کا تقاضہ ہے لیکن اہل سنت والجماعت اس کے جواب میں کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ پر کوئی چیز واجب نہیں کیونکہ اطاعت گذار اور گنہگار سب اللہ کے بندے اور مملوک ہیں اور مالک کو اپنی ملکیت میں ہر طرح تصرف کا اختیار ہے۔ لہذا اگر اللہ تعالیٰ اطاعت گذار کو جہنم میں ڈال دے تو یہ اس کا عدل ہے اور اگر جنت میں داخل فرمادے تو اس کا فضل ہے اور اصحاب التوحید نام رکھنے کی وجہ یہ ہے کہ وہ اللہ تعالیٰ سے صفات قدیمہ مثلاً علم، حیات، قدرت وغیرہ کی نفی کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ یہی توحید کا تقاضہ ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ کے لئے صفات قدیمہ ماننے سے تعدد قدماء لازم آتا ہے جو توحید کے منافی ہے۔ اہل سنت والجماعت اس کے جواب میں کہتے ہیں کہ توحید کا مطلب یہ ہے کہ [illegible] ذات اس معنی کے اعتبار سے متعدد ذوات کو قدیم ماننا توحید کے منافی ہوگا نہ کہ متعدد صفات کو قدیم ماننا۔

قولہ: واصل بن عطاء ان کی پیدائش ۸۰ھ اور وفات ۱۳۱ھ ہے۔ حسن بصری رحمۃ اللہ علیہ کے شاگرد تھے جو مشہور جلیل القدر تابعی ہیں ان کی پیدائش ۲۱ھ ہے اور ان کے والد ابو الحسن یسار مشہور صحابی حضرت زید بن ثابت انصاری رضی اللہ عنہ کے آزاد کردہ تھے۔ اور ان کی ماں جن کا نام خیرہ تھا ام المؤمنین حضرت ام سلمہ رضی اللہ عنہا کی آزاد کردہ تھیں۔ حسن بصری رحمۃ اللہ علیہ کی وفات ۱۱۰ھ میں ہوئی۔

قولہ: یثبت المنزلۃ بین المنزلتین۔ اس سے مراد کفر و ایمان کے درمیان واسطہ ہے نہ کہ جنت و دوزخ کے درمیان جیسا کہ منزلۃ بین المنزلتین کے لفظ سے بعض لوگوں کو غلط فہمی ہوئی کیونکہ معتزلہ یہ نہیں کہتے کہ مرتکب کبیرہ نہ جنت میں داخل ہوگا نہ جہنم میں۔ بلکہ وہ کہتے ہیں کہ مرتکب کبیرہ اگر بغیر توبہ مر جائے تو وہ کافر کی طرح مخلد فی النار ہے۔

قولہ: لقولہم بوجوب ثواب المطیع الخ یہ اصحاب العدل کی وجہ تسمیہ ہے۔

قولہ: ونفی الصفات القدیمۃ۔ یہ اصحاب التوحید کی وجہ تسمیہ ہے۔ اہل سنت والجماعت کہتے ہیں کہ معتزلہ کا عدل اور توحید بھی عجیب ہے کیونکہ ان کی توحید سے ان کا عدل باطل ہو جاتا ہے اور ان کے عدل سے ان کی توحید باطل ہو جاتی ہے۔ اول تو اس لئے کہ جب توحید کو بچانے کے لئے انہوں نے اللہ تعالیٰ کے لئے صفات ہونے کا انکار کیا تو صفت کلام کا بھی انکار کرنا ہوگا۔ اور جب صفت کلام کا انکار ہوا تو

مسائل زندہ تھے۔ ان مسائل میں معتزلہ فلسفیانہ طرز استدلال اختیار کرتے جس سے لوگ متاثر ہوتے اور سمجھتے کہ معتزلہ دقیق النظر اور محقق ہوتے ہیں ان کی تحقیقات عقل سے قریب ہوتی ہیں۔ معتزلہ کے بالمقابل محدثین اور ان کے ہم مسلک علماء نے نئے طرز استدلال کی طرف توجہ نہیں دی جس کا معتزلہ ان فلاسفہ کے اثر سے رواج پڑ چکا تھا۔ نتیجہ یہ تھا کہ مباحثہ کی مجلسوں میں محدثین کی یہ کمزوری محسوس کی جاتی تھی اور اس طرح ظاہر شریعت اور مسلک سلف کی بے توقیری ہو رہی تھی۔ خود محدثین اور ان کے تلامذہ کے گروہوں میں بعض حضرات معتزلہ کی عقلیت اور تفلسف سے مرعوب ہو رہے تھے امام احمد بن حنبل ۲۴۱ھ میں انتقال کر چکے تھے۔ ان کے بعد حنابلہ میں کوئی طاقتور علمی شخصیت پیدا نہیں ہوئی جو اس صورت حال کا مقابلہ کرتی۔ اس لئے اسلام کو ایسی شخصیت درکار تھی جو کتاب و سنت پر کامل عبور رکھنے کے ساتھ عقلیت کے گلی کوچے سے بھی اچھی طرح واقف ہو۔ اللہ تعالیٰ نے شیخ ابوالحسن اشعری کی شکل میں وہ جامع شخصیت عطا فرمائی جن کا نام ابوالحسن علی اور باپ کا نام اسماعیل ہے۔ ۲۶۰ھ میں بصرہ میں پیدا ہوئے مشہور صحابی رسول حضرت ابوموسیٰ اشعری کی نسل سے ہونے کی وجہ سے اشعری کہلاتے ہیں بچپن میں ان کے والد اسماعیل کا انتقال ہو گیا۔ تو ان کی والدہ نے وقت کے مشہور متکلم و مذہب اعتزال کے زبردست داعی ابوعلی جبائی سے نکاح کر لیا۔ شیخ ابوالحسن اشعری نے ان ہی کی آغوش میں تربیت پائی۔ ابوعلی جبائی کامیاب مدرس اور مصنف ضرور تھے۔ مگر زبان و بیان پر خاص قدرت نہیں تھی یہاں ان کے بالمقابل شیخ ابوالحسن اشعری بہت ہی زبان ور و حاضر جواب تھے۔ ابوعلی جبائی مناظروں میں ان کو آگے بڑھا دیتے تھے۔ ظاہری قرائن بتلاتے تھے کہ وہ مذہب اعتزال کی حمایت و اشاعت میں اپنے استاد ابوعلی جبائی سے بھی آگے نکل جائیں گے مگر قدرت کو ان سے کتاب و سنت کی حمایت و اشاعت کا کام لینا تھا۔ چنانچہ وہ واقعہ پیش آیا جو حضرت رح نے ذکر فرمایا۔ اور اسی واقعہ نے شیخ ابوالحسن اشعری کی زندگی کا رخ بدل دیا۔[1] واقعہ کی تفصیل اور اس کا پس منظر یہ ہے کہ معتزلہ کہتے ہیں اصلح للعباد یعنی بندہ کے حق میں جو چیز مفید اور بہتر ہو اس کا کرنا اللہ تعالیٰ پر واجب ہے۔ شیخ ابوالحسن کو معتزلہ کے اس قاعدہ پر کچھ بے اطمینانی ہوئی اور انہوں نے اپنے استاذ ابوعلی جبائی سے پوچھا کہ آپ ایسے تین بھائیوں کے بارے میں کیا فرماتے ہیں۔ جن میں سے ایک نے خدا کی عبادت اور اطاعت میں زندگی گذار کر انتقال کیا۔ دوسرے نے معصیت میں زندگی گذار کر انتقال کیا۔ تیسرا بچپن ہی میں انتقال کر گیا۔ جبکہ وہ احکام شرعیہ کا مکلف ہی نہیں تھا کہ کسی فعل کے کرنے یا نہ کرنے کی بناء پر اس کو مطیع یا عاصی کہا جائے۔ تو ابوعلی جبائی نے جواب دیا کہ اول کو جنت میں ثواب دیا جائے گا۔ دوسرے کو جہنم میں عذاب دیا جائے گا۔ اور تیسرے کو نہ ثواب دیا جائے گا نہ عذاب۔

[1] ماخوذ از تاریخ دعوت و عزیمت

شیخ ابوالحسن نے پھر پوچھا کہ اگر تیسرا کہے کہ اے رب آپ نے مجھے بھی کیوں بڑا نہیں ہونے دیا تاکہ میں بھی احکام کا مکلف ہو کر ان پر عمل کرتا اور آپ کے اطاعت گزار بندوں میں شامل ہو کر جنت میں داخل ہوتا تو اللہ تعالیٰ کیا جواب دیں گے۔ ابو علی جبائی نے معتزلہ کے وجوب اصلح کے قاعدہ کو پیش نظر رکھ کر جواب دیا کہ اللہ تعالیٰ فرمائے گا کہ مجھے تیرے بارے میں معلوم تھا کہ تو بڑا ہو کر میری نافرمانی کرے گا جس کے نتیجہ میں جہنم میں داخل ہوگا اس لئے تیرے حق میں اصلح اور بہتر یہی تھا کہ تو بچپن ہی میں مر جا۔ شیخ ابوالحسن نے پھر سوال کیا کہ اگر دوسرا یہ کہے کہ اے رب آپ نے مجھے بھی بچپن ہی میں کیوں نہ مار دیا تاکہ میں آپ کے احکام کا مکلف ہو کر عدم تعمیل کی وجہ سے عاصی نہ ہوتا اور جہنم میں داخل نہ ہوتا۔ اس پر اللہ تعالیٰ کیا جواب دیں گے۔ یہ سوال سن کر ابو علی جبائی لاجواب ہو گئے بس اسی وقت سے شیخ ابوالحسن کی طبیعت میں اعتزال کا رد عمل پیدا ہوا اور انھیں احساس ہوا کہ یہ سب فلسفیانہ باتیں ہیں حقیقت وہی ہے جو صحابہ کرام نے سمجھا اور ان کا مسلک ہے۔ بالآخر چالیس سال تک معتزلہ کے مذہب اور اعتقادات کی حمایت و تبلیغ کے بعد ان کے ذہن میں اس کے خلاف بغاوت پیدا ہوئی اور جامع مسجد کے منبر پر چڑھ کر اعلان کیا کہ میں اب تک معتزلی تھا میرے فلاں فلاں عقائد تھے اب میں ان عقائد سے توبہ کرتا ہوں۔ آج سے میرا کام معتزلہ کی تردید اور ان کی کمزوریوں کا اظہار ہوگا چنانچہ اسی روز سے وہ اپنے متبعین کے ساتھ حدیث و سنت کے بیان کردہ اور جماعت صحابہ کے اختیار کردہ طریق کی حمایت و اشاعت میں لگ گئے۔ اسی بناء پر یہ لوگ اہل السنت والجماعت کے نام سے موسوم ہوئے۔

اسی زمانہ میں چونکہ اسلام کے ایک دوسرے علاقہ ماوراء النہر میں ایک دوسرے عالم شیخ ابو منصور ماتریدی نے علم کلام کی طرف توجہ کی۔ انھوں نے حشو و زوائد اور ایسے التزامات کو جو اشعری علم کلام کا جزء بن گئے تھے خارج کر کے اہل السنت والجماعت کے طرز فکر کو زیادہ معتدل اور واضح بنا دیا۔ اس طرح اہل السنت والجماعت اشعری اور ماتریدی دو مکتب فکر میں بٹ گئے۔ شیخ ابو منصور ماتریدی فقہی مسلک کے لحاظ سے حنفی تھے جس طرح شیخ ابوالحسن اشعری شافعی تھے۔ اسی بناء پر اصول و عقائد میں شافعی علماء و متکلمین اشعری ہیں جس طرح حنفی علماء و متکلمین بالعموم ماتریدی ہیں۔ اشعریہ اور ماتریدیہ کے درمیان اختلاف جزئی ہے دونوں فرقوں کا باہمی مختلف فیہ مسائل کی تعداد زیادہ سے زیادہ چالیس ہے جن میں بھی بیشتر مسائل میں اختلاف لفظی ہے۔

ثم لما نقلت الفلسفة عن اليونانية إلى العربية وخاض فيها الإسلاميون وحاولوا الرد على الفلاسفة فيما خالفوا فيه الشريعة، فخلطوا بالكلام كثيراً من الفلسفة ليحققوا مقاصدها، فيتمكنوا من إبطالها، وهلمّ جرّاً إلى أن

المتقشفین، والا فکیف یتصور المنع عما ھو اصل الواجبات واساس المشروعات.

ترجمہ: اور بہرحال متقدمین کا علم کلام ہو یا متاخرین کا، وہ تمام علوم سے زیادہ شرف و بزرگی والا ہے اس کے احکام شرعیہ کی بنیاد اور علوم دینیہ کا سردار ہونے کی وجہ سے اور اس کی معلومات کے اسلامی عقائد ہونے کی وجہ سے اور اس کی غایت دینی اور دنیوی سعادتوں کا پانا ہونے کی وجہ سے اور اس کے دلائل ایسی قطعی حجتیں ہونے کی وجہ سے جن میں سے بیشتر کی تائید نقلی دلائل سے بھی ہوتی ہے اور سلف سے اس کے بارے میں جو طعن اور اس کو حاصل کرنے سے جو ممانعت منقول ہے وہ دین میں تعصب برتنے والے اور یقین حاصل کرنے سے قاصر رہنے والے اور مسلمانوں کے عقائد بگاڑنے کا ارادہ رکھنے والے اور فلاسفہ کی بیہودہ باتوں میں مشغول ہونے والے اور بے جا تقشف اختیار کرنے والے کے لئے ہے۔ ورنہ ایسے علم سے جو واجبات کی اصل اور احکام شرعیہ کی جڑ ہے کیسے روکا جا سکتا ہے۔

تشریح: شارح علیہ الرحمہ نے عبارت مذکورہ بالا میں علم کلام کی پانچ وجوہ فضیلت ذکر فرمائی ہیں (۱) ان احکام شرعیہ کی جڑ اور بنیاد ہے جن کے بیان کا کفیل فقہ ہے۔ کیونکہ احکام شرعیہ عملیہ کی تعمیل کا وجوب اس وقت متصور ہوگا جب ان احکام کے عطا کرنے والے اور لانے والے یعنی اللہ اور رسول کی معرفت حاصل ہو۔ اور اللہ اور رسول کی معرفت علم کلام سے حاصل ہوتی ہے۔ (۲) تمام علوم دینیہ مثلاً تفسیر، حدیث، فقہ اور تصوف وغیرہ کا سردار ہے کیونکہ یہ سب علوم ذات باری، صفات باری اور نبوت کی معرفت پر موقوف ہیں جس کا ذریعہ علم کلام ہی ہے (۳) تیسری فضیلت معلوم کے اعتبار سے ہے کیونکہ اس علم سے معلوم ہونے والے مسائل اسلامی عقائد ہیں جن کے شرف و فضیلت میں شبہ کی گنجائش نہیں (۴) چوتھی فضیلت غایت کے اعتبار سے ہے جو دینی و دنیوی سعادتوں سے ہمکنار ہونا ہے (۵) پانچویں فضیلت دلائل کے اعتبار سے ہے کیونکہ اس فن میں مسائل کا اثبات جن دلائل قطعیہ سے کیا جاتا ہے ان میں سے بیشتر کی تائید نقلی دلائل کتاب و سنت سے بھی ہوتی ہے۔

قولہ: وما نقل عن السلف: یہ ایک سوال مقدر کا جواب ہے کہ جب علم کلام اس قدر وجوہ شرف و فضیلت کا جامع ہے تو پھر سلف نے اس علم کی مذمت اور اس کے حاصل کرنے سے ممانعت کیوں فرمائی مثلاً امام ابو یوسف نے علماء کلام کو زندیق کہا اور امام شافعی نے فرمایا کہ میرا فیصلہ علماء کلام کے بارے میں یہ ہے کہ ان کو کھجور کی چھڑیوں سے مارا جائے اور انہیں اونٹ پر سوار کرکے شہروں میں گھمایا جائے اور منادی کرائی جائے کہ یہ کتاب و سنت کو چھوڑنے والوں کی سزا ہے اور بعض مشائخ نے یہ کہا کہ اگر کوئی شخص اپنا مال علماء اسلام کو دیئے جانے کی وصیت کرے تو علماء کلام اس وصیت میں داخل نہ ہوں گے۔ گویا ان کے نزدیک

علم کلام کا اسلام سے کوئی تعلق ہی نہیں۔

شارح رحمۃ اللہ علیہ کے جواب کا حاصل یہ ہے کہ سلف سے جو علم کلام کی مذمت اور اس کی تحصیل سے ممانعت منقول ہے۔ وہ صرف چار اشخاص کے لئے ہے۔ (۱) اس شخص کے لئے جو دین میں متعصب ہو کہ حق واضح ہوجانے کے بعد بھی ماننے کے لئے تیار نہ ہو۔ (۲) کم فہم اور کند ذہن کے لئے جو مسئلہ کی تہ تک پہنچنے سے قاصر ہو کہ یقین کے بجائے شکوک وشبہات میں پھنس جاتا ہو۔ (۳) اس شخص کے لئے جس کا مقصد ضعفاء مسلمین کے دلوں میں شبہات پیدا کرکے ان کے عقائد کو بگاڑنا ہو۔ (۴) اس شخص کے لئے جو فلسفہ کی بیکار اور غیر ضروری موشگافیوں میں دلچسپی رکھتا ہو۔

ثم لما كان مبنى علم الكلام على الاستدلال بوجود المحدثات على وجود الصانع وتوحيده وصفاته وافعاله، ثم الانتقال منها الى سائر السمعيات، ناسب تصدير الكتاب بالتنبيه على وجود ما يشاهد من الاعيان والاعراض وتحقق العلم بها ليتوصل بذلك الى معرفة ما هو المقصود الاهم. فقال: قال اهل الحق.

ترجمہ: پھر جبکہ علم کلام کی بنیاد صانع کے وجود اور اس کی توحید اور اس کی صفات اور اس کے افعال پر مخلوقات کے وجود سے استدلال کرنے پھر ان سے تمام دیگر مسائل نقلیہ کی طرف منتقل ہونے پر ہے تو کتاب کے شروع میں ان اعیان اور اعراض کے وجود پر اور ان کا علم حاصل ہونے پر متنبہ کرنا مناسب ہوا جو مشاہد اور محسوس ہیں۔ تاکہ اس بات کو اس چیز کی معرفت کا وسیلہ بنایا جاسکے جو سب سے اہم مقصود ہے۔ چنانچہ ماتن نے فرمایا۔ قال اهل الحق۔ الی آخرہ

تشریح: ماتن نے آغاز کتاب میں اولاً اشیاء کا وجود ان کے وجود کا علم ہونا پھر ان کا حادث ہونا بیان کیا ہے۔ اس پر سوال وارد ہوتا ہے کہ علم کلام میں مقصود بالذات مسائل وجود صانع توحید صانع صفات صانع وغیرہ ہیں۔ تو پھر ماتن نے کتاب "العقائد النسفیۃ" کا آغاز ان مسائل مقصودہ کے بیان سے کرنے کے بجائے غیر مقصود چیزوں کے بیان سے کیوں کیا۔ شارح رحمۃ اللہ علیہ کے جواب کا حاصل یہ ہے کہ اس میں کوئی شک نہیں کہ علم کلام میں مقصود بالذات وجود صانع اور صفات صانع اور توحید صانع کے مباحث ہیں مگر ان چیزوں پر علم کلام میں استدلال مخلوقات کے وجود اور ان کے حادث ہونے سے کیا جاتا ہے۔ اس لئے مناسب ہوا کہ اولاً ان مخلوقات کے وجود اور ان کا علم حاصل ہونے پر متنبہ کردیا جائے جو ہمارے مشاہدہ میں آتی ہیں چاہے وہ اعراض کی قبیل سے ہوں یا اعیان کی قبیل سے تاکہ ان سے استدلال کرکے ان چیزوں کی معرفت حاصل ہو جو اس فن کا مقصود ہیں۔ اسی بناء پر چنانچہ ماتن نے فرمایا:

قال اهل الحق ... الى آخره۔

قوله: ثم الانتقال منها الخ یعنی ذات صانع اور صفات صانع اور افعال صانع کے اثبات کے بعد مسائل سمعیہ بیان کئے جاتے ہیں۔ کیونکہ مسائل سمعیہ مثلاً منکر نکیر کا سوال۔ عذاب قبر، صراط، میزان، محل جنت اور دوزخ کے احوال کا علم رسول سے سننے پر موقوف ہے۔ اور رسول کا رسول ہونا یعنی رسالت ان کے ہاتھ پر معجزہ صادر ہونے پر موقوف ہے۔ اور معجزہ صادر کرنا باری تعالیٰ کے صفت افعال میں سے ہے۔ تو جب تک باری تعالیٰ کے لئے صفات افعال کا ثبوت معلوم نہیں ہوگا سمعیات کا علم نہیں ہوگا۔

قال اهل الحق وهو الحكم المطابق للواقع، يطلق على الاقوال والعقائد والاديان والمذاهب باعتبار اشتمالها على ذلك، ويقابله الباطل، واما الصدق فقد شاع في الاقوال خاصة ويقابله الكذب، وقد يفرق بينهما بان المطابقة تعتبر في الحق من جانب الواقع، وفي الصدق من جانب الحكم، فمعنى صدق الحكم مطابقته للواقع ومعنى حقيته مطابقة الواقع اياه.

ترجمہ: اہل حق نے فرمایا اور حق وہ حکم ہے جو واقع کے مطابق ہو۔ اقوال، عقائد، ادیان اور مذاہب پر بولا جاتا ہے کیونکہ مشتمل ہوتا ہے اس پر اور اس کے مقابل لفظ باطل ہے۔ اور صدق تو وہ خاص طور پر اقوال میں بولا جاتا ہے اور اس کے مقابل میں لفظ کذب آتا ہے اور کبھی دونوں کے درمیان یہ فرق بیان کیا جاتا ہے کہ حق میں مطابقت کا اعتبار واقع کی جانب سے کیا جاتا ہے اور صدق میں حکم کی جانب سے۔ تو حکم کے صادق ہونے کا مطلب اس کا واقع کے مطابق ہونا ہے اور اس کے حق ہونے کا مطلب واقع کا اس کے مطابق ہونا ہے۔

تشریح: قال اهل الحق۔ اہل حق سے اہل السنت والجماعت مراد ہیں اس نام سے موسوم ہونے کی ایک وجہ یہ ہو سکتی ہے کہ حق باری تعالیٰ کے اسماء میں سے ہے چونکہ اہل سنت والجماعت حق تعالیٰ کا وجود ثابت کرتے ہیں۔ اس لئے انہیں اہل حق کہا گیا۔

دوسری وجہ یہ بھی ہو سکتی ہے کہ حق کے معنی عزم و احتیاط کے بھی آتے ہیں چونکہ جو بات ظاہر سنت سے ثابت ہے اور جس پر صحابہ رضوان اللہ علیہم اجمعین کا عمل رہا ہے یہ لوگ اس کی حفاظت اور پابندی کرتے ہیں حتی الامکان اس سے کسی عقلی دلیل کی بنا پر انحراف نہیں کرتے۔ یہی احتیاط کا تقاضہ بھی ہے اس بنا پر وہ اہل حق یعنی اہل احتیاط کے نام سے موسوم ہوئے۔

قوله: وهو الحكم الخ۔ یہ حق کے معنی کا بیان ہے جس کی وضاحت یہ ہے کہ حکم ایک

فرق شمار کیا گیا کہ دونوں کے درمیان حقیقی طور پر کوئی فرق نہیں ہے بلکہ اعتباری فرق ہے جیسا کہ بیان فرمایا ہے جس کا خلاصہ یہ ہے کہ مطابقت مصدر مفاعلت ہے جس کی خاصیت مشارکت ہے یعنی فاعل اور مفعول دونوں کے فعل میں شریک ہونے اور ہر ایک کے فاعل و مفعول ہونے پر دلالت کرتا ہے۔ اسی طرح واقع اور حکم دونوں فعل مطابقت میں شریک ہیں ہر ایک مطابق (بکسر الباء) بھی ہے اور مطابق (بفتح الباء) بھی۔ سو حق میں مطابقت کا اعتبار واقع کی جانب سے ہوتا ہے اور واقع ہی مطابق بکسر الباء ہوتا ہے اور حکم کے حق ہونے کا مطلب یہ ہے کہ واقع حکم کے مطابق ہو۔ اور صدق میں مطابقت کا اعتبار حکم کی جانب سے ہوتا ہے اور حکم ہی مطابق بالکسر ہوتا ہے اور حکم کے صادق ہونے کا مطلب یہ ہے کہ حکم واقع کے مطابق ہے فافہم۔

فائدہ: چونکہ اہل حق سے ایک خاص گروہ مراد ہے جسے اہل السنۃ والجماعت کہا جاتا ہے اس مناسبت سے اس موقع پر بعض دوسرے گروہوں کا اجمالی تعارف خالی از فائدہ نہ ہوگا۔ یہ بات تو آپ کو معلوم ہوگی کہ انسان کے لئے سب سے بڑی سعادت اور اس کا سب سے بڑا کمال مبدء اور معاد کی معرفت ہے جس کا ایک طریقہ نظر و استدلال ہے اور دوسرا طریقہ ریاضت و مجاہدہ ہے۔ سو پہلا طریقہ اختیار کرنے والے اگر کسی دین سماوی سے وابستہ ہوں تو وہ متکلمین کہلاتے ہیں اور اگر کسی دین سماوی سے وابستہ نہ ہوں تو مشائیین کہلاتے ہیں اور دوسرا طریقہ اختیار کرنے والے اگر اپنی ریاضت اور مجاہدہ میں احکام شریعت کی موافقت کرتے ہوں تو وہ صوفیہ ہیں ورنہ اشراقیین کہلاتے ہیں۔ کذا فی حاشیۃ رمضان آفندی۔

متن: حقائق الاشیاء ثابتۃ حقیقۃ الشیء وماھیتہ مابہ الشیء ھو ھو کالحیوان الناطق للانسان بخلاف مثل الضاحک والکاتب مما یمکن تصور الانسان بدونہ فانہ من العوارض۔

ترجمہ حقائق اشیاء ثابت ہیں۔ شی کی حقیقت اور اس کی ماہیت وہ چیز ہوتی ہے جس کی وجہ سے وہ چیز وہ چیز ہوتی ہے۔ جیسے حیوان ناطق انسان کے لئے۔ برخلاف ضاحک اور کاتب جیسی ان چیزوں کے کہ جن کے بغیر بھی انسان کا تصور ممکن ہے کہ وہ تو عوارض میں سے ہیں۔

تشریح شارح رحمۃ اللہ علیہ نے حقیقت اور ماہیت کی ایک ہی تعریف کرکے اس بات کی جانب اشارہ کیا ہے کہ حقیقت اور ماہیت کے درمیان کوئی حقیقی فرق نہیں ہے۔ شارح کے قول کی وضاحت یہ ہے کہ حقیقۃ الشیء وماھیتہ مبتدا ہے۔ اور ما موصولہ ہے اور بہ میں حرف باء سببیت کے لئے ہے اور جار و مجرور یکون فعل ناقص محذوف کے متعلق ہے اور الشیء فعل ناقص محذوف کا اسم ہے اور پہلا لفظ ھو ضمیر مرفوع برائے فصل ہے اور دوسرا لفظ ھو جس کا مرجع الشیء

ہے فصل ذاتی محذوف کی خبر ہے تقدیر عبارت یوں ہے۔ حقیقۃ الشیٔ وماهیتہ ما یکون بہ الشیٔ ذٰلک الشیٔ یعنی شی کی حقیقت اور ماہیت وہ شی ہوتی ہے جس کی وجہ سے وہ شی وہ شی ہے مثلاً آگ یا پانی ایسی چیزیں ہیں جن کی وجہ سے وہ آگ اور پانی ہے۔ اور تعریف مذکور کی رو سے جس کی وجہ سے کوئی شی وہ شی ہے وہی اس شی کی حقیقت اور ماہیت ہے۔ معلوم ہوا کہ پانی اور آگ اور پانی کی حقیقت اور ماہیت ہیں۔ پس شی حیوانیت اور ناطقیت دو ایسی چیزیں ہیں جن کی وجہ سے انسان انسان ہوتا ہے۔ اور جس کی وجہ سے کوئی شی وہ شی ہے وہی اس کی حقیقت ہے۔ معلوم ہوا کہ حیوان اور ناطق انسان کی حقیقت اور ماہیت ہے۔ حاصل یہ کہ شی کی حقیقت اور ماہیت اس کی ذاتیات ہوتی ہیں جن کے بغیر شی کے وجود کا تصور ہی ممکن نہیں۔ برخلاف ضاحک و کاتب وغیرہ کے کہ یہ انسان کی حقیقت نہیں کیونکہ یہ انسان کے عوارض میں سے ہیں ان کے بغیر بھی انسان کے وجود کا تصور ممکن ہے

وقد يقال ان ما به الشئ هو هو باعتبار تحققه حقيقة وباعتبار تشخصه هوية ومع قطع النظر عن ذلك ماهية.

ترجمہ: اور کبھی حقیقت وماہیت کے درمیان فرق اعتباری بیان کرنے کے لئے کہا جاتا ہے کہ ما به الشئ هو هو اپنے متحقق ہونے کے اعتبار سے حقیقت ہے اور اپنے متشخص ہونے کے اعتبار سے هویة ہے اور ان سے قطع نظر کرتے ہوئے ماہیت ہے۔

تشریح: اس قول کا حاصل یہ ہے کہ حقیقت اور ماہیت کے درمیان اگرچہ واقع اور نفس الامر کے اعتبار سے کوئی فرق نہیں ہے جیسا کہ اوپر حقیقت وماہیت دونوں کی ایک ہی تعریف ذکر کرکے اشارہ کر چکے ہیں لیکن ان دونوں کے درمیان فرق اعتباری ہے جس کی توضیح یہ ہے کہ ایک شی جو نفس الامر میں واحد ہے۔ مگر اس میں مختلف حیثیات ہوتی ہیں اور ان مختلف حیثیتوں کے اعتبار سے اس کے متعدد نام ہو جاتے ہیں مثلاً زید ایک شخص ہے جو کتابت کرتا ہے اور کپڑے کی سلائی بھی کرتا ہے پس ایک حیثیت کے اعتبار سے اس کو کاتب کہا جاتا ہے اور دوسری حیثیت کے اعتبار سے اس کو خیاط کہا جاتا ہے۔ اور دونوں سے قطع نظر کرتے ہوئے وہ ایک انسان ہے۔ اسی طرح ما به الشئ هو هو یعنی جس کی وجہ سے کوئی شی وہ شی ہوتی ہے جیسے حیوان ناطق انسان کے لئے اس کی ایک حیثیت تو یہ ہے کہ وہ خارج میں متحقق یعنی موجود ہے۔ اس حیثیت کے اعتبار سے اس کو انسان کی حقیقت کہیں گے کیونکہ حقیقت بمعنی متحقق اور موجود ہے۔ دوسری حیثیت یہ ہے کہ خارج میں متشخص اور متعین ہے جس کی وجہ سے اس قابل ہے کہ اس کو ضمیر مثلاً هو کا مرجع بنایا جائے کیونکہ متشخص اور متعین ہی کی طرف ضمیر راجع ہوتی ہے اس اعتبار سے اس کو هویت کہتے ہیں جو ضمیر هو سے ماخوذ ہے

ہے کیونکہ یہ بہت زیادہ محتاج تاویل ہے۔ کثرت احتیاج کی وجہ یہ ہے کہ شعوری شعری کا معنی ہے۔ شعری الآن کشعری فیما مضیٰ یعنی میرے آج کل کے اشعار زمانہ ماضی کے اشعار کے مثل ہیں۔ بڑھاپے کی وجہ سے میری عقل متاثر ہوئی ہے اور نہ میرے اشعار کی بلاغت۔ یہ تاویل تکلف پرمبنی ہونے کی وجہ سے متبادر الی الفہم نہیں اس لئے بہت زیادہ محتاج بیان ہے پورا شعر جس میں ابوالنجم نے خواب کی کیفیت بیان کی ہے یہ ہے۔

لِلّٰہِ دَرِّی ما اجنّ صدری تنام عینی وفؤادی یسری

مع العفاریت بارض قفر انا ابو النجم وشعری شعری

(۲) دوسری توضیح یہ ہے کہ ربما یحتاج الی البیان مصنف کے قول ہذا کلام مفید کی تاکید ہو۔ اور ربّ خواہ تقلیل کے لئے ہو خواہ تکثیر کے لئے اور بیان سے مراد دلیل ہو تو عبارت کے معنی یہ ہیں کہ حقائق الاشیاء ثابتۃ مفید کلام ہے بعض دفعہ یا بسا اوقات سوفسطائیہ جو اشیاء کے وجود و ثبوت کا انکار کرتے ہیں ان کے رد کیلئے محتاج دلیل ہوتا ہے اور دلیل پیش کرنا عقلاء کا کام ہے اور جو کہ عقلاء کی ہو کہ آدمی کا بیان ہو وہ لغو نہیں ہوسکتا بلکہ مفید ہی ہوگا۔ اس لئے حقائق الاشیاء ثابتۃ کلام مفید ہے۔

(۳) تیسری توضیح یہ ہے کہ بیان کے معنی تاویل کے ہوں۔ اور عبارت کا مطلب یہ ہو کہ حقائق الاشیاء ثابتۃ کلام مفید ہے بعض دفعہ ظاہر سے پھیرے بغیر تاویل کی حاجت ہوتی ہے بخلاف الشئ ثابت کے کہ یہ لغو ہے اور بخلاف انا ابو النجم وشعری شعری کے کہ وہ ایسی تاویل کا محتاج ہے جس میں اس کو ظاہری معنی سے پھیرا جاتا ہے۔

وتحقیق ذٰلک ان الشیٔ قد یکون لہ اعتبارات مختلفۃ یکون الحکم علیہ بشیٔ مفیدًا بالنظر الی بعض تلک الاعتبارات دون بعض کالانسان اذا اُخذ من حیث انہ جسم کان الحکم علیہ بالحیوانیۃ مفیدًا واذا اُخذ من حیث انہ حیوان ناطق کان ذٰلک لغوًا

ترجمہ اور اس جواب کی تحقیق یہ ہے کہ شئی کے مختلف اعتبارات ہوتے ہیں بعض اعتبارات سے اس پر کسی چیز کا حکم لگانا مفید ہوتا ہے۔ اور بعض اعتبارات سے مفید نہیں ہوتا۔ جیسے انسان ہے کہ جب اس حیثیت سے دیکھا جائے کہ وہ جسم ہے تو اس پر حیوانیت کا حکم لگانا مفید ہوگا۔ اور جب اس حیثیت سے دیکھا جائے کہ وہ حیوان ناطق ہے تو (حکم لگانا) لغو ہوگا۔

تشریح مذکورہ جواب کی ایسے انداز پر تحقیق پیش کر رہے ہیں جس سے اعتراض و جواب کا منشا بھی معلوم ہوجائے۔ حاصل تحقیق کا یہ ہے کہ ایک چیز میں مختلف حیثیتیں ملحوظ ہوتی ہیں۔ بعض کے لحاظ سے

واقع اور نفس الامر میں موجود ہیں، اسی طرح واقع اور نفس الامر میں ہم کو ان کے وجود کا علم بھی ہے۔ اور ان کے احوال مثلاً آسمان کے بہت سے اوپر ہونے اور زمین کے ہمارے نیچے ہونے کا بھی علم ہے۔

قولہ فیل الخ شارح نے ماتن کے قول والعلم بہا میں ضمیر مجرور کا مرجع الحقائق کو قرار دیا تھا۔ بعض شراح نے کہا کہ چونکہ الحقائق پر لام تعریف استغراق کے لئے ہے جس کی وجہ سے معنی یہ ہوئے کہ تمام حقائق اشیاء کا علم متحقق ہے۔ حالانکہ یہ بات یقینی ہے کہ تمام اشیاء کا علم بندے کو نہیں ہے۔ اس لئے حذف لفظ ثبوت مقدر مانتے ہوئے کہا کہ ماتن کے قول والعلم بہا سے مراد العلم بثبوتہا ہے یعنی تمام اشیاء کے ثبوت کا علم متحقق ہے۔

والجواب الخ جواب کا حاصل یہ ہے کہ مضاف مقدر ماننے کی ضرورت نہیں کیونکہ الحقائق پر الف لام استغراق کے لئے ہے ہی نہیں جس کی وجہ سے اعتراض وارد ہو۔ بلکہ وہ جنس کے لئے ہے۔ اور ماتن کے قول العلم بہا سے مراد العلم بجنس الحقائق ہے۔ اس لئے کہ مقصود ان لوگوں پر رد کرنا ہے جو کہتے ہیں کہ انسان کو کسی بھی شے کے ثبوت یا عدم ثبوت کا علم نہیں ہوتا۔ اور ظاہر ہے کہ ان کا یہ قول "لا علم بثبوت شیء من الحقائق ولا بعدم ثبوتہ" سالبہ کلیہ ہے۔ تو جب بعض حقائق کے ثبوت کا علم ہو جائے جو موجبہ جزئیہ کے حکم میں ہے تو ان کا سالبہ کلیہ باطل ہو گیا۔ کیونکہ ایجاب جزئی سے سلب کلی باطل ہو جاتا ہے۔

خلافاً للسوفسطائية فإن منهم من ينكر حقائق الأشياء ويزعم أنها أوهام وخيالات باطلة وهم العنادية، ومنهم من ينكر ثبوتها ويزعم أنها تابعة للاعتقاد حتى إن اعتقدنا الشيء جوهراً فجوهر أو عرضاً فعرض، أو قديماً فقديم، أو حادثاً فحادث وهم العندية، ومنهم من ينكر العلم بثبوت شيء ولا ثبوته ويزعم أنه شاك وشاك في أنه شاك وهلم جرا، وهم اللاأدرية۔

ترجمہ برخلاف سوفسطائیہ کے کہ ان میں بعض تو نفس اشیاء ہی کا انکار کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ یہ سب کی سب چیزیں اوہام اور باطل خیالات ہیں اور یہ لوگ عنادیہ کہلاتے ہیں اور ان (سوفسطائیہ) میں بعض اشیاء کے ثبوت (نفس الامری) کا انکار کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ یہ اشیاء ہمارے اعتقاد کے تابع ہیں۔ یہاں تک کہ اگر ہم کسی شی کو جوہر اعتقاد کریں تو وہ جوہر ہے یا عرض اعتقاد کریں تو عرض ہے یا قدیم اعتقاد کریں تو قدیم ہے یا حادث اعتقاد کریں تو حادث ہے۔ اور یہ لوگ عندیہ کہلاتے ہیں۔ اور ان (سوفسطائیہ) میں بعض شی کے ثبوت اور عدم ثبوت کے علم کا انکار کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ ہمیں شک ہے اور ہمیں اس بات میں بھی شک ہے کہ ہمیں شک ہے علی ہذا القیاس۔

تشریح بعض لوگوں کے قول کے مطابق سوفسطائیہ حکمائے یونان کی ایک جماعت ہے جن میں تین فرقے

ہیں۔ شارحؒ کا بھی یہی خیال ہے۔ لیکن محققین کا کہنا ہے کہ دنیا میں کوئی بھی اس مذہب کا عقیدہ رکھنے والا نہیں
ہے بلکہ ہر غلطی کرنے والا ہر بات میں غلطی کرتا ہے اس لیے سوفسطائی ہے جیسا کہ اس کے ماخذ اشتقاق
سے ظاہر ہے جس کو مقتضب شارحؒ نے بیان فرمایا ہے۔ بہرحال سوفسطائیہ کے تین گروہ ہیں۔ ایک گروہ عنادیہ
کہلاتا ہے جو اشیاء کے ثبوت کا بھی لاعلمی انکار کرتا ہے اور کہتا ہے کہ جو کچھ ہم دیکھ رہے ہیں
یہ کچھ نہیں ہے یہ سب اوہام و خیالات ہیں۔ نفس الامر میں کسی بھی شی کا ثبوت اور وجود نہیں ان کا یہ بھی کہنا
ہے کہ کوئی بھی قضیہ ہو خواہ بدیہی ہو یا نظری اس کا معارض قضیہ ضرور موجود ہے۔ لہٰذا اذا تعارضا تساقطا
کے تحت دونوں میں سے کوئی بھی قضیہ ثابت نہیں ہو گا۔ مثلاً متکلمین کا ایک قضیہ ہے کہ جوہر فرد یعنی جزء
لایتجزیٰ موجود ہے۔ اس کے معارض فلاسفہ کا یہ قضیہ ہے کہ ہر جزء کی تقسیم غیر متناہی ممکن ہے۔ تقسیم کی حد پر پہنچ
کر جزء لایتجزیٰ نہیں ہو گا۔ اس جزء کو لایتجزیٰ کہا جائے۔ متکلمین کا قضیہ فلاسفہ کے دلائل سے باطل ہے اور فلاسفہ کا
قضیہ متکلمین کے اثبات جزء لایتجزیٰ پر قائم کردہ دلائل سے باطل ہے۔ اس گروہ کو عنادیہ کہنے کی یہ وجہ ہو سکتی
ہے کہ یہ لوگ حق کا عناداً انکار کرتے ہیں۔ یہ عناد کے معنی حق جھٹلانے کے ہیں اور یہ وجہ بھی ہو سکتی ہے کہ یہ حق
سے معرض ہیں اور عند عن الطریق کے معنی منحرف ہونے کے ہیں۔

دوسرا گروہ عندیہ کہلاتا ہے جو عند کے معنی اعتقاد کے ہیں۔ جیسے کہا جاتا ہے خروج الدم ینقض
الوضوء عند ابی حنیفۃ۔ یعنی خروج دم کے ناقض ہونے کا امام ابو حنیفہؒ کا عقیدہ ہے۔ چونکہ یہ لوگ اشیاء
کے ثبوت نفس الامری کے منکر ہیں اور ثبوت اعتقادی کے قائل ہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ نفس الامر میں کوئی شے کچھ
نہیں ہے بلکہ ہر چیز ہمارے اعتقاد کے تابع ہے۔ یہاں تک کہ اگر ہم ایک چیز کو جوہر اعتقاد کر لیں تو جوہر ہے اور
اگر اسی چیز کو عرض اعتقاد کریں تو عرض ہے۔ اسی طرح جس چیز کو ہم نے جوہر اعتقاد کیا ہے وہ ہمارے نزدیک
جوہر ہے اور اسی چیز کو دوسرا شخص عرض اعتقاد کرے تو اس کے نزدیک وہ عرض ہے اور ہر ایک کا مذہب
اس کے نزدیک حق ہے۔ فریق مقابل کے نزدیک باطل ہے۔ اسی بناء پر ان لوگوں کو عندیہ کہا گیا۔

تیسرا گروہ لاادریہ کہلاتا ہے جو اشیاء کے ثبوت اور عدم ثبوت کے علم و یقین کا انکار اور دونوں میں
شک کا اظہار کرتا ہے۔ اگر آپ ان سے پوچھیں کہ کیا اشیاء ثابت اور موجود ہیں تو کہیں گے لا ادری
مجھے علم نہیں۔ اور اگر پوچھیں کہ کیا اشیاء ثابت نہیں ہیں تو بھی لا ادری کہہ کر اپنے شک کا اظہار کریں گے۔
حتیٰ کہ انہیں اپنے مشکوک ہونے میں بھی شک ہے۔ چنانچہ اگر ان میں کسی سے پوچھیں کہ کیا تمہیں اشیاء کے ثبوت
کا علم نہیں تو بھی کہیں گے لا ادری یعنی مجھے اس بات کا بھی علم نہیں کہ مجھے علم نہیں ہے۔

ماتن نے یہ قول "حقائق الاشیاء ثابتۃ" سے اشیاء کے ثبوت نفس الامری کا دعویٰ کر کے عنادیہ

بڑا دکھائی دیتا ہے اسی طرح بڑی چیز چھوٹی دکھائی دیتی ہے۔ مثلاً فضا میں اڑنے والے جہاز اپنے واقعی حجم سے بہت چھوٹے دکھائی دیتے ہیں۔ بارش کے قطرے تار کے مانند دکھائی دیتے ہیں۔ ایسی رسی کو جس کے ایک سرے پر ڈالی گئی چنگاری ہو اگر تیزی سے گھمایا جائے تو آگ کا پہیہ دکھائی دیتا ہے۔ چلتی ہوئی ٹرین کے بند ڈبے میں بیٹھے ہوئے شخص کو ٹھہرا ہوا معلوم ہوتا ہے۔ تیز رفتار ٹرین میں بیٹھے ہوئے شخص کو ریلوے لائن کے کنارے کھڑے درخت اور بجلی کے ساکن کھمبے متحرک دکھائی دیتے ہیں۔ اس کثرت سے حواس کے غلط ادراک کرنے کے باوجود حسیات کے ثبوت کا کیسے علم ویقین ہو سکتا ہے اسی طرح ضروریات میں سے بدیہیات ہیں ان میں کثرت سے اختلاف ہے جس کی بنا پر ان کے ثبوت پر بھی اعتماد نہیں کیا جا سکتا۔ مثلاً ایک شخص اس قضیہ کے بدیہی ہونے کا مدعی ہے کہ ہر موجود کا مکان میں ہونا ضروری ہے۔ اشاعرہ اس کا انکار کرتے ہیں۔ معتزلہ اس قضیہ کی بداہت کے مدعی ہیں کہ بندہ خود اپنے افعال اختیاریہ کا خالق ہے۔ اشاعرہ اس کا انکار کرتے ہیں۔ فلاسفہ اس قضیہ کو بدیہی قرار دیتے ہیں کہ فاعل مختار کا اپنی دو متساوی القدرۃ چیزوں میں سے کسی ایک کو بغیر مرجح کے ترجیح دینا محال ہے۔ اشاعرہ اس کا انکار کرتے ہیں بدیہیات میں اس قدر اختلاف ان کے ثبوت پر اعتماد کو ختم کر دیتا ہے کیونکہ ہو سکتا ہے بداہت کا دعویٰ غلط ہو۔

نیز بدیہیات میں بعض دفعہ ایسے شبہات پیدا ہو جاتے ہیں جنہیں حل کرنے میں نظر دقیق کی حاجت ہوتی ہے۔ اور محتاج نظر ہونا بداہت کے منافی ہے۔ اور یہ بھی ہو سکتا ہے کہ باوجود نظر کے شبہ زائل نہ ہو اور اس کے حل میں غلطی ہو جائے سو جب حسیات اور بدیہیات کے ثبوت کا علم ویقین نہیں ہو سکتا جو ضروریات کے اقسام میں قوی مانے گئے ہیں تو باقی ضروریات کے ثبوت کا بدرجہ اولیٰ علم نہیں ہو سکتا اور جب ضروریات کا علم نہیں ہو سکتا تو نظریات کا بھی علم نہیں ہو سکتا کیونکہ نظریات بایں معنی ضروریات کی فرع ہیں کہ ضروریات ہی کو ترتیب دے کر نظریات کا علم حاصل کیا جاتا ہے۔ لہٰذا ضروریات کا یعنی حسیات و بدیہیات کا علم نہ ہونا نظریات کا علم نہ ہونے کو مستلزم ہوگا اور اسی وجہ سے کہ ضروریات کے ثبوت کا علم نہ ہونا نظریات کے ثبوت کا علم نہ ہونے کا سبب ہے۔ نظریات میں کثرت سے اختلاف ہے۔

وتغلط الحس في البعض لأسباب جزئية لا ينافي الجزم بالبعض بانتفاء أسباب الغلط والاختلاف في البديهي لعدم الإلف أو لخفاء في التصور لا ينافي البداهة، وكثرة الاختلاف لفساد الأنظار لا تنافي حقية بعض النظريات، والحق أنه لا طريق إلى المناظرة معهم خصوصاً مع اللاأدرية، لأنهم لا يعترفون بمعلوم ليثبت به مجهول بل الطريق تعذيبهم بالنار ليعترفوا أو يحترقوا، وسوفسطا اسم للحكمة المموهة والعلم المزخرف، لأن سوفا معناه العلم والحكمة، وإسطا معناه المزخرف والغلط، ومنه اشتقت السفسطة كما اشتقت الفلسفة من فيلاسوفا، أي محب الحكمة.

کی ضرورت ہے یا ذکر نہیں کی جاتی البتہ اس کا ذکر کیا جانا اور کسی لفظ سے اس کو تعبیر کیا جانا ممکن ہے۔

قولہ فیشمل بیان سے شروع ہونے والی تعریف کا یہ جو حاصل ہے فرمارہے ہیں اس عبارت کو سمجھنے کے لئے تمہید کے طور پر اتنی بات ذہن نشین کر لیجئے کہ حواس کے ذریعے کسی چیز کا جو ادراک ہوتا ہے۔ مثلاً قوت باصرہ کے ذریعہ الوان و اشکال کا، قوت سامعہ کے ذریعے آوازوں کا، قوت شامہ کے ذریعہ خوشبوؤں اور بدبوؤں کا۔ قوت ذائقہ کے ذریعہ ذائقوں کا، قوت لامسہ کے ذریعہ حرارت و برودت کا، یہ سب ادراکات احساس کہلاتے ہیں۔

اور عقل کے ذریعہ کسی چیز کا جو ادراک ہوتا ہے وہ ادراک تعقل کہلاتا ہے پھر عقل کے ادراک میں شک کی تفصیل اس طرح ہوگی کہ عقل کے ذریعہ جو ادراک حاصل ہوتا ہے اگر وہ ادراک نسبت تامہ خبریہ کے اذعان سے خالی ہے تو تصور ہے۔ اور اگر نسبت تامہ خبریہ کا اذعان ہے تو تصدیق ہے۔ پھر تصدیق میں اگر جانب مخالف کا احتمال ہے تو یہ تصدیق ظن کہلائے گی مثلاً آپ نے قرائن کی مدد سے کسی کی عقل سے یہ ادراک کیا کہ اس سال بارش خوب ہوگی، مگر خود اس کے نزدیک اس کے جانب مخالف یعنی بارش کم ہونے کا بھی احتمال ہے تو وہ یہ تو کہے گا کہ میرا ظن و گمان یہ ہے کہ اس سال بارش خوب ہوگی یہ نہیں کہے گا کہ مجھے یقین ہے۔

اور اگر تصدیق میں جانب مخالف کا احتمال نہیں ہے تو یہ تصدیق اعتقاد اور جزم کہلائے گی مثلاً آپ نے اپنی عقل سے یہ سمجھا کہ اسلام سچا دین برحق ہے اور یہ ادراک اتنا پختہ ہے کہ آپ کی عقل کو اس کے خلاف ہونے کا شک گوارا نہیں۔ اور اسلام کے دین باطل ہونے کا آپ کے گوشہ عقل میں ذرہ برابر احتمال نہیں تو مذکورہ ادراک یا تصدیق آپ کا اعتقاد کہلائے گی اور آپ یہ کہیں گے کہ میرا اعتقاد یہ ہے کہ اسلام سچا دین برحق ہے۔

پھر اعتقاد مذکور اگر واقع اور نفس الامر کے خلاف ہے تو یہ اعتقاد جہل مرکب کہلائے گا۔ مثلاً ایک شخص نے اپنی عقل سے یہ سمجھا کہ نبی بشر نہیں ہوتا اور اس کا یہ ادراک اتنا پختہ ہے کہ اس کے ذہن میں اس کے جانب مخالف یعنی نبی کے بشر ہونے کا کوئی احتمال تک نہیں، تو مذکورہ ادراک یا تصدیق اس کا اعتقاد کہلائے گی اور چونکہ اس کا یہ اعتقاد واقع اور نفس الامر کے خلاف ہے اس بنا پر یہ اعتقاد مذکور جہل مرکب ہوگا۔ اور کہا جائے گا کہ نبی کے بشر نہ ہونے کا اعتقاد رکھنے والا جہل مرکب میں مبتلا ہے۔

اور اگر اعتقاد واقع اور نفس الامر کے مطابق تو ہے مگر تشکیک مشکک یعنی شک میں مبتلا کرنے والے کسی دلیل کے پیش کرنے سے اعتقاد مذکور زائل اور ختم ہو سکتا ہے تو اسے تقلید کہیں گے۔ جیسے کسی شخص نے کسی ایسے عالم کی اتباع میں جس کے ساتھ حسن ظن رکھتا ہے کسی چیز کو حرام یا حلال، مکروہ یا مستحب وغیرہ یقینی طور پر سمجھ لیا کہ جانب مخالف کا احتمال نہ رہے تقلید کیا جائے تو یہ ممکن ہے کہ آئندہ اس کے سامنے اس

اعتقاد کے خلاف کوئی دلیل مثلاً اسی عالم کا دوسرا قول آجائے جس کی وجہ سے پہلا اعتقاد زائل ہو جائے۔

اور اگر یہ اعتقاد واقع اور نفس الامر کے مطابق ہے اور اتنا پختہ ہے کہ تشکیک مشکک سے زائل ہونے کا احتمال نہیں رکھتا ہے تو یہ تصدیق یقین کہلائے گی۔ ایمان کے باب میں اسی درجہ کی تصدیق معتبر ہے مثلاً ہم نے اپنی عقل سے یہ سمجھا ہے کہ خدا ایک ہی ہے اور ہمارے ذہن میں اس کے خلاف جانب یعنی خدا کے ایک نہ ہونے کا احتمال نہیں تو یہ تصدیق ہمارا اعتقاد کہلائے گی۔ پھر چونکہ یہ اعتقاد واقع اور نفس الامر کے مطابق ہونے کے ساتھ ساتھ اتنا پختہ ہے کہ تشکیک مشکک یعنی شک میں مبتلا کرنے والے کسی دلیل کے بتلانے پر شک کرنے سے زائل و ختم ہونے والا نہیں اس بنا پر اعتقاد مذکور ہمارا ایمان اور یقین کہلائے گا۔

اس تفصیل کا خلاصہ یہ نکلا کہ عقل کے ادراک کی اولاً دو قسمیں ہیں ایک تصور دوسرے تصدیق پھر تصدیق کی چار قسمیں ہیں ظن، جہل مرکب، تقلید، اور یقین۔ تو یقین مذکور کے علاوہ دیگر تصدیقات یعنی ظن، جہل مرکب اور تقلید یہ سب تصدیقات غیر یقینیہ کہلاتی ہیں۔

فلاسفہ صرف عقل کے ادراک یعنی تعقل ہی کو علم قرار دیتے ہیں اور حواس کے ادراک یعنی احساس کو علم نہیں کہتے اور متکلمین حواس اور عقل دونوں کے ادراک کو علم کہتے ہیں۔ البتہ عقل کے ادراک میں اتنا اختلاف ضرور ہے کہ بعض کے نزدیک عقل کے ادراک کی ساری اقسام علم ہیں اور بعض کے نزدیک بعض ہی اقسام علم ہیں۔

اس تمہید کے بعد مذکورہ عبارت کا حل یہ ہے کہ علم کی تعریف مذکور میں علم اس صفت کو کہا گیا ہے جس کے سبب شئ کا آئینۂ ذہن میں انکشاف و ظہور ہوتا ہے اور یہ انکشاف حواس و عقل دونوں کے ادراک میں ہوتا ہے اس سے معلوم ہوا کہ مذکورہ تعریف حواس و عقل دونوں کے ادراک کو شامل ہے۔ پھر تعریف مذکور میں لفظ ینجلی بمعنی ینکشف مطلق ہے۔ انکشاف تام اور انکشاف ناقص دونوں صورتوں کو شامل ہے۔ اسی بنا پر تعریف مذکور عقل کے ادراک تصور کو اور تصدیق یقینی کو جس میں انکشاف تام ہوتا ہے اور تصدیقات غیر یقینیہ ظن، جہل مرکب اور تقلید جن میں انکشاف ناقص ہوتا ہے۔ سب کو شامل ہو جائے گی۔

قولہ ادراک الحواس حواس سے حواس خمسہ ظاہرہ مراد ہیں کیونکہ اشاعرہ حواس باطنہ یعنی حس مشترک خیال، وہم، متصرفہ، حافظہ وغیرہ، یعنی قوی باطنہ کا وجود تسلیم نہیں کرتے۔ پھر ادراک کی اضافت حواس اور عقل کی طرف ہونے سے یہ نہ سمجھا جائے کہ حواس یا عقل مدرک بالکسر ہیں بلکہ انسان حواس یا عقل کے ذریعہ اشیاء کا ادراک کرتا ہے تو مدرک انسان ہے جس کو لفظ نفس سے تعبیر کیا جاتا ہے اور حواس و عقل آلۂ ادراک ہیں لہذا ادراک کی اضافت حواس و عقل کی طرف اضافۃ الشئ الی فاعلہ کے قبیل سے نہیں بلکہ اضافۃ الشئ الی آلتہ کے قبیل سے ہے اور ادراک الحواس کا معنی حواس کے ذریعہ حاصل ہونے والا ادراک ہے۔

قولہ من التصورات الخ یہ لفظ ادراک العقل کا بیان ہے کیونکہ حواس کا ادراک متکلمین اور حکماء دونوں میں سے کسی کے یہاں تصور و تصدیق نہیں کہلاتا۔ تصور اور تصدیق صرف عقل یعنی عقل کے ادراک کی قسم ہیں جیسا کہ مذکور ہوا۔

بخلاف قولهم صفة توجب تمييزا لا يحتمل النقيض فانه وان كان شاملا لادراك الحواس بناءً على عدم التقييد بالمعاني وللتصورات بناءً على ان لا نقيض لها على ما زعموا لكنه لا يشمل غير اليقينيات من التصديقات هذا ولكن ينبغي ان يحمل التجلي على الانكشاف التام الذي لا يشمل الظن لان العلم عندهم يقابل الظن

ترجمہ برخلاف بعض اشاعرہ کے قول کے کہ علم ایک ایسی صفت ہے جو ایسی تمیز پیدا کرتی ہے جو نقیض کا احتمال نہیں رکھتا کیونکہ یہ تعریف اگرچہ حواس کے ادراک کو بھی شامل ہے معانی کی قید نہ لگانے کی بناء پر اور تصورات کو بھی شامل ہے اس بناء پر کہ بعض لوگوں کے بقول تصورات کی نقیض ہی نہیں ہوتا لیکن یہ تعریف تصدیقات غیر یقینیہ کو شامل نہیں ہوتی۔ لیکن مناسب یہ ہے کہ اصل تعریف میں تجلی کو انکشاف تام پر محمول کیا جائے جو ظن کو شامل نہیں ہوتا۔ اس لئے کہ اشاعرہ کے نزدیک علم ظن کا مقابل ہے۔

تشریح اصل تعریف یوں تھی۔ صفة توجب تمييزا بين المعاني۔ علم ایسی صفت کا نام ہے جس کی وجہ سے ذہن میں معانی ایسے طور پر منکشف اور ماسوا سے ممتاز ہوتے ہیں کہ نقیض کا احتمال نہیں رکھتے۔ اور معانی ان موجودات کو کہتے ہیں جن کا ادراک حواس ظاہرہ کے ذریعہ نہیں ہوتا لیکن جب علم ایسی صفت کا نام ہوگا جس کی وجہ سے معانی غیر محسوسہ کا انکشاف و امتیاز ہوتا، محسوسات کا انکشاف و امتیاز نہیں ہوتا تو حواس کا ادراک بھی جس کی وجہ سے محسوسات کا انکشاف و امتیاز ہوتا ہے مذکورہ تعریف کی رو سے علم نہیں ہوگا۔ حالانکہ شیخ اشعری کے نزدیک یہ بھی علم ہے اور ایک علم ہے جس طرح شیخ ابو منصور ماتریدی کے نزدیک عقل کا ادراک علم ہے اس بناء پر متأخرین میں خود شارح علیہ الرحمہ بھی ہیں معانی کی قید کو نکال کر صرف ان الفاظ پر اکتفا کیا (صفة توجب تمييزا لا يحتمل النقيض) یعنی علم ایک ایسی صفت ہے جو عالم کے ذہن میں شی کو منکشف اور ایسے طور پر ممتاز کر دیتی ہے کہ وہ شی منکشف و ممتاز نقیض کا احتمال نہیں رکھتی۔ خواہ وہ شی محسوسات کے قبیل سے ہو یا معانی کے قبیل سے ہو۔ تو چونکہ حواس اور عقل دونوں کے ادراک میں شی ذہن میں منکشف اور ماسوا سے ممتاز ہوتی ہے اس لئے حواس و عقل دونوں کے ادراک علم ہوں گے۔ البتہ ولا یحتمل النقیض کی قید لگ جانے کی وجہ سے اگرچہ تعریف مذکور عقل کے ادراک کی قسموں میں سے تصورات کو ان لوگوں کے قول کے مطابق شامل ہوگی جو تصورات کے لئے نقیض نہیں مانتے۔ اسی طرح تصدیق یقینی کو بھی شامل ہوگی کیونکہ اس میں نقیض کا احتمال نہیں رہتا ہے۔ لیکن تعریف مذکور تصدیقات غیر یقینیہ یعنی ظن، جہل مرکب

اور تقلید کو شامل نہیں ہوگی۔ اس سے معلوم ہوا کہ یہ دوسری تعریف پہلی تعریف سے خاص ہے۔

قولہ لا یحتمل النقیض۔ نقیض کا احتمال نہ رکھنا عام ہے چاہے اس بنا پر ہو کہ اس کی نقیض ہو ہی نہیں یا نقیض ہوئی تو ہے مگر ادراک یقینی ہے جس کا زوال ممکن نہیں۔ اس سے نقیض اور زوال دونوں کا احتمال نہیں۔

قولہ علی ما زعموا۔ صیغہ تمریض سے اس قول کے غیر مختار ہونے کی طرف اشارہ ہے۔ مطلب یہ ہے کہ تصورات کی نقیض نہ ہونا صرف بعض لوگوں کا قول ہے ان کا کہنا یہ ہے کہ تصورات معانی کی نسبت ہونے کی بنا پر مفرد ہوتے ہیں اور مفردات کی نقیض نہیں ہوا کرتی۔

اس کے برخلاف دوسرے حضرات کہتے ہیں کہ تصورات کی نقیض ہوتی ہے اور اسی لئے مناطقہ کہتے ہیں "نقیضا المتساویین متساویان" اور ظاہر ہے کہ متساویین سے جزئیات و کلیات مراد ہیں اور کلیات مفردات کے قبیل سے ہیں۔ معلوم ہوا کہ مفردات کی نقیض ہوتی ہے۔

ثانیاً یہ کہ تصور جو علم کی قسم ہونے کی بنا پر علم ہے اگر اس کی نقیض بالکل نہ ہو تو اس سے لازم آئے گا کہ ہر تصور علم ہو جاتا حالانکہ ایسا نہیں ہے کیونکہ جو تصور واقع اور نفس الامر کے خلاف ہوگا وہ تصور جہل ہوگا علم ہرگز نہیں ہوگا۔

قولہ لا یشمل غیر الیقینیات۔ یعنی اقسام ثلاثہ۔ تعریف مذکور غیر یقینی تصدیقات میں سے ظن کو تو اس وجہ سے شامل نہیں ہوگی کہ ظن فی الحال نقیض کا احتمال رکھتا ہے کیونکہ ظن کہتے ہی اس تصدیق کو ہیں جو نقیض کا احتمال رکھے، اور جہل مرکب اور تقلید کو اس لئے نہیں شامل ہوگی کہ یہ دونوں اگرچہ فی الحال نقیض کا احتمال نہیں رکھتے کیونکہ دونوں اعتقاد کی قسم ہیں جس میں نقیض کا خیال نہیں ہوتا لیکن آئندہ نقیض کا احتمال ہے بایں طور کہ تشکیک مشکک وغیرہ سے یہ اعتقاد جو جہل یا تقلید ہے زائل ہو جائے اور نقیض کا احتمال پیدا ہو جائے۔

قولہ ولکن ینبغی الخ یہ ایک اشکال کا جواب ہے۔ اشکال یہ ہے کہ تصدیقات غیر یقینیہ اگر علم ہیں تو دوسری تعریف ان کو شامل نہیں تو یہ جامع نہیں ہوئی اور اگر علم نہیں ہیں تو پہلی تعریف ان کو شامل ہو گئی تو وہ تعریف مانع نہ ہوئی تو دونوں میں سے ہر ایک پر اعتراض ہے۔

شارح علیہ الرحمہ اس اشکال کو دفع کرنا نیز دوسری تعریف کے مختار ہونے کی طرف اشارہ کرنا چاہتے ہیں۔ حاصل اس کا یہ ہے کہ تصدیقات غیر یقینیہ علم نہیں ہیں کیونکہ ارباب عرف کے نزدیک علم ظن کا مقابل ہے، اور ظن وہ تصدیق ہے جس میں نقیض کا احتمال ہوتا ہے تو اس کے مقابل علم سے مراد وہ تصدیق ہوگی جو نقیض کا احتمال نہ رکھے نہ فی الحال اور نہ فی المآل۔ اور ایسی تصدیق یقین ہے لہذا علم یقین کے معنی میں ہوا اور تصدیقات غیر یقینیہ علم سے خارج ہو گئیں اسی بنا پر یہ مناسب ہے کہ پہلی تعریف میں لفظ تجلی کو مطلق سے انکشاف تام کے معنی میں لیا جائے جس کے معنی اس طرح منکشف ہونا ہے جو ایسا ممتاز ہوتا ہے کہ نقیض کا احتمال نہیں رہتا نہ فی الحال اور نہ

دلیل کے جزاء یعنی معلوم تصدیقات کو مبادی کہتے ہیں، اور صرف دلیل کے جزاء کو مقدمات کہتے ہیں۔ لہذا "المقدمات" کا عطف "المبادی" پر عطف تفسیری کی قسم سے نہیں ہے۔

قلنا هذا اعتذار المشائخ في الاقتصار على الثلاثة والاعراض عن تدقيقات الفلاسفة، فانهم لما وجدوا بعض الادراكات حاصلة عقيب استعمال الحواس الظاهرة التي لا شك فيها سواء كانت من ذوي العقول او غيرهم جعلوا الحواس احد الاسباب، ولما كان معظم المعلومات الدينية مستفادا من الخبر الصادق جعلوه سببا آخر، ولما لم يثبت عندهم الحواس الباطنة المسماة بالحس المشترك والخيال والوهم وغير ذلك ولم يتعلق لهم غرض بتفاصيل الحدسيات والتجربيات والبديهيات والنظريات وكان مرجع الكل الى العقل جعلوه سببا ثالثا يفضي الى العلم بمجرد التفات او بانضمام حدس او تجربة او ترتيب مقدمات فجعلوا السبب في العلم بان لنا جوعا وعطشا وان الكل اعظم من الجزء وان نور القمر مستفاد من نور الشمس وان السقمونيا مسهل وان العالم حادث هو العقل وان كان في البعض باستعانة من الحس.

ترجمہ ہم جواب دیں گے کہ یہ (اسباب علم کا تین ہونا) مشائخ اہل حق کی اس عادت پر مبنی ہے جو تین پر اکتفا کرنے اور فلاسفہ کی موشگافیوں سے اعراض کرنے کے سلسلہ میں رہی ہے کیونکہ انھوں نے بعض ادراکات کو ان حواس ظاہرہ کے استعمال کے بعد حاصل ہوتے دیکھا ہے کہ جو بغیر کسی شک کے ہر شخص میں ہیں خواہ وہ صاحب عقل ہوں یا غیر ذوی العقول میں سے ہوں تو انھوں نے حواس کو علم کا ایک سبب قرار دیا۔ اور جب کہ دینی معلومات کا بیشتر حصہ خبر صادق سے معلوم ہوا ہے تو خبر صادق کو دوسرا سبب قرار دیا۔ اور چونکہ مشائخ اہل حق کے نزدیک حس مشترک، خیال اور وہم وغیرہ یعنی حواس باطنہ کا وجود ثابت نہیں ہے اور حدسیات، تجربیات، بدیہیات اور نظریات کی تفصیلات سے ان کا کوئی غرض وابستہ نہیں تھی اور ان سب کا مرجع عقل ہی ہے تو عقل کو تیسرا سبب قرار دیا۔ جو محض التفات سے یا حدس یا تجربہ کے انضمام سے یا ترتیب مقدمات کے واسطے سے علم کا سبب ہوتا ہے۔ چنانچہ انھوں نے اس بات کے علم کا کہ ہم کو بھوک اور پیاس لگی ہے، اور اس بات کے علم کا کہ کل اپنے جزء سے بڑا ہوتا ہے، اور اس بات کے علم کا کہ چاند کی روشنی سورج کی روشنی سے مستفاد ہے اور اس بات کے علم کا کہ سقمونیا دست آور ہے سبب عقل ہی کو قرار دیا۔ اگرچہ ان میں سے بعض میں علم حس کی مدد سے بھی حاصل ہوتا ہے۔

اس صورت میں اضافت بیانیہ ہوگی۔

قولہ: فی جمیع البدن، مضاف محذوف ہے، تقدیر عبارت ہے فی جمیع جلد البدن

وبکل حاسۃ منہا ای من الحواس الخمس یوقف ای یطلع علی ما وضعت ہی ای تلک الحاسۃ له یعنی ان اللہ تعالیٰ قد خلق کلاً من تلک الحواس لادراک اشیاء مخصوصۃ کالسمع للاصوات والذوق للطعوم والشم للروائح لا یدرک بہا ما یدرک بالحاسۃ الاخری واما انہ ہل یجوز ذلک ففیہ خلاف بین العلماء والحق الجواز لما ان ذلک بمحض خلق اللہ تعالیٰ من غیر تاثیر للحواس فلا یمتنع ان یخلق اللہ عقیب صرف الباصرۃ ادراک الاصوات مثلاً فان قیل الیست الذائقۃ تدرک حلاوۃ الشیء وحرارتہ معاً قلنا لا بل الحلاوۃ تدرک بالذوق والحرارۃ باللمس الموجود فی الفم واللسان

ترجمہ: اور ان حواس خمسہ میں سے ہر حاسہ کے ذریعہ ان چیزوں کو معلوم کیا جاتا ہے جن کے لئے وہ حاسہ پیدا کیا گیا ہے یعنی اللہ تعالیٰ نے ان حواس خمسہ میں سے ہر ایک کو کچھ مخصوص اشیاء کے ادراک کے لئے پیدا کیا ہے، مثلاً حاسہ سمع کو آوازوں کے ادراک کے لئے اور حاسہ ذوق کو ذائقوں کے ادراک کے لئے اور قوت شامہ کو خوشبوؤں اور بدبوؤں کے ادراک کے لئے پیدا کیا ہے، الخ، ہر حاسہ کے ذریعہ ایسی چیز کا ادراک نہیں ہوتا جس کا ادراک دوسرے حاسہ سے ہوتا ہے، رہی یہ بات کہ کیا یہ ممکن ہے یا نہیں؟ تو اس میں علماء کے درمیان اختلاف ہے اور حق امکان ہے، کیونکہ یہ محض اللہ تعالیٰ کے پیدا کرنے سے ہوتا ہے، حواس کے مؤثر ہونے کی وجہ سے نہیں، پس یہ بات محال نہیں کہ قوت باصرہ کو متوجہ کرنے کے بعد مثلاً آوازوں کا ادراک پیدا فرما دیں۔ پھر اگر اعتراض کیا جائے کہ کیا قوت ذائقہ ایک شئی کی حلاوت اور حرارت کا ایک ساتھ ادراک نہیں کرتی؟ ہم جواب دیں گے کہ نہیں، بلکہ حلاوت کا ادراک قوت ذائقہ کے ذریعہ ہوتا ہے اور حرارت کا ادراک اس قوت لامسہ کے ذریعہ ہوتا ہے جو منہ اور زبان میں موجود ہے۔

تشریح: وبکل حاسۃ منہا الخ: اس سے پہلے آپ کو حواس خمسہ میں سے ہر ایک کی تعریف کے ساتھ اس کے مدرکات کا بھی علم ہو چکا ہے، مثلاً حاسہ بصر کے ذریعہ الوان واشکال کا، حاسہ سمع کے ذریعہ اصوات کا اور حاسہ ذوق کے ذریعہ حلاوت و مرارت وغیرہ کا ادراک ہوتا ہے۔

غرض ہر حاسہ کچھ مخصوص چیزوں کے ادراک کے لئے پیدا کیا گیا ہے۔ اب یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ ایک حاسہ کے ذریعہ جن چیزوں کا ادراک ہوتا ہے ان ہی چیزوں کا ادراک دوسرے حاسہ کے ذریعہ ممکن ہے یا نہیں؟ مثلاً آوازوں کا ادراک قوت سامعہ کے ذریعہ ہوتا ہے تو کیا ان آوازوں کا ادراک

یہ یقین خبروں سے ہی حاصل ہے۔ دوسرے یہ کہ اس سے حاصل ہونے والا علم ضروری ہے اور یہ اس لئے کہ یہ یقین نہ صرف استدلال کرنے والوں اور استدلال کی صلاحیت نہ رکھنے والوں کو بھی حاصل ہوتا ہے حتیٰ کہ ان بچوں کو حاصل ہوتا ہے جنہیں طریق اکتساب اور ترتیب مقدمات کی کوئی شُد بُد نہیں ہوتی۔

تشریح قولہ: معنی بلغ ابلغت الخ اس عبارت سے شارحؒ خبر متواتر کی وجہ تسمیہ بتانا چاہتے ہیں جس کا حاصل یہ ہے کہ تواتر کے معنی کسی کام کے وقفہ کے ساتھ لگاتار ہونے کے ہیں۔ چونکہ یہ خبریں بھی وقفہ کے ساتھ یکے بعد دیگرے لگاتار ہوتی ہیں اس بنا پر اسے خبر متواتر کہتے ہیں

وهو المفيد لثبوت الخ یعنی متواتر ایسی خبر کو کہتے ہیں جو اتنے لوگوں کی زبانی پہنچی ہو جن کے متفق علی الکذب ہونے کا تصور نہ کیا جا سکے۔ مگر اس پر اعتراض وارد ہوگا کہ بارہ سے زیادہ ان کا متفق علی الکذب ہونا محال ہوگا اور ممکن کا تصور ہو سکتا ہے۔ اس اعتراض کو دفع کرنے کے لئے شارحؒ نے لا یتصور کی تفسیر لا یجوز العقل الخ سے کی یعنی عقل ان سب کے متفق علی الکذب ہونے کو ماننے کے لئے تیار نہ ہو۔

قولہ: ومصداق ذلک وقوع العلم الخ مسئلہ یہ ہے کہ کسی خبر کے متواتر ہونے کے لئے اس کے راویوں کی کوئی معین تعداد ضروری ہے یا نہیں؟ بہت سے حضرات تعداد کی تعیین کرتے ہیں کسی نے چار کی تعداد متعین کی کسی نے بارہ، کسی نے بیس، کسی نے چالیس اور کسی نے ستر راوی ہونا ضروری قرار دیا، لیکن محققین کا کہنا ہے کہ خبریں مختلف ہوتی ہیں بعض خبریں ایسی ہوتی ہیں کہ چار آدمیوں کے خبر دینے سے بھی ان کے صحیح ہونے کا یقین ہو جاتا ہے لیکن بعض خبریں اتنی اہم ہوتی ہیں کہ اتنے آدمیوں کے خبر دینے سے ان کے صحیح ہونے کا یقین نہیں ہوتا۔ اس لئے خبر کے متواتر ہونے کے لئے اس کے راویوں کی کوئی تعداد متعین کرنا صحیح نہیں بلکہ اگر اس خبر سے یقین حاصل ہو جاتا ہے تو یہ اس کے متواتر ہونے کی دلیل ہے اگرچہ اس کے راوی تعداد میں کم ہوں۔ اور یقین نہیں حاصل ہوتا تو وہ خبر متواتر نہیں ہے اگرچہ اس کے راوی بہت ہوں۔ یہی شارحؒ کا بھی رجحان ہے۔

قولہ: وهو بالضرورة موجب العلم الضروري الخ اس عبارت سے مصنفؒ خبر متواتر کا حکم بیان فرما رہے ہیں کہ خبر متواتر سے ضروری یعنی بغیر استدلال اور بغیر نظر و فکر کے یقین حاصل ہوتا ہے۔ جیسے ماضی میں گزرے ہوئے بادشاہوں اور دور دراز کے شہروں کا علم و یقین ہم کو حاصل ہے اور ظاہر ہے کہ یہ علم محض ان خبروں کی وجہ سے ہے جو ہم کو تواتر کے ساتھ پہنچی رہی ہیں۔ معلوم ہوا کہ خبر متواتر مفید علم یقینی ہے۔

قولہ بالضرورة یعنی خبر متواتر کا علم ضروری کا فائدہ دینا ضروری ہے کسی دلیل کا محتاج نہیں ہے۔

قولہ لیحتمل العطف الخ شارحؒ بتلانا چاہتے ہیں کہ العلم ان الثانیة کا عطف الضرورة پر بھی ہو سکتا

حدوث نہ رہے گا۔

قولہ۔ وقد یختلف فیہ مکابرۃً وعناداً۔ یعنی ظاہر ہے کہ کسی غرض سے ناحق جھگڑا کرنے کو اور کسی ضد کی وجہ سے حق کا انکار کرنے کو کون روکتا ہے۔

شارح علیہ الرحمہ فرماتے ہیں کہ ضروریات میں اختلاف ہو جانا کچھ مضر نہیں۔ بلکہ ضروریات میں اختلاف ہوتا ہے مگر یہ اختلاف بربنائے مکابرہ وعناد ہوتا ہے جو حق حکم ضروری کے ضروری ہونے میں مخل ومضر نہیں۔

قولہ کالسوفسطائیۃ تقریر عبارت یوں ہے اختلاف السمنیۃ والبراھمۃ فی کون المتواتر مفیدا للعلم مکابرۃ وعنادا کاختلاف السوفسطائیۃ فی جمیع الضروریات۔ یعنی خبر متواتر کے مفید علم ہونے سے سمنیہ اور براہمہ کا اختلاف وانکار اسی طرح مبنی بر مکابرہ وعناد ہے جس طرح سوفسطائیہ کا تمام بدیہیات کے وجود سے اختلاف وانکار محض بر مکابرہ وعناد ہے۔ حالانکہ سوفسطائیہ کا اختلاف وانکار باوجود مضر نہیں ورنہ تمام بدیہیات کا بطلان لازم آتا ہے۔ اسی طرح متواتر کے مفید علم ہونے سے سمنیہ اور براہمہ کا انکار مبنی بر مکابرہ وعناد ہونے کے سبب چنداں مضر نہ ہوگا اور متواتر کا مفید علم بالضرورۃ ہی رہے گا نظری اور استدلالی نہ ہوگا۔

والنوع الثانی خبر الرسول المؤید ای الثابت رسالتہ بالمعجزۃ والرسول انسان بعثہ اللہ تعالیٰ الی الخلق لتبلیغ الاحکام وقد یشترط فیہ الکتاب بخلاف النبی فانہ اعم والمعجزۃ امر خارق للعادۃ قصد بہ اظہار صدق من ادعی انہ رسول اللہ تعالیٰ وھو ای خبر الرسول یوجب العلم الاستدلالی ای الحاصل بالاستدلال ای النظر فی الدلیل وھو الذی یمکن التوصل بصحیح النظر فیہ الی العلم بمطلوب خبری وقیل قول مؤلف من قضایا یستلزم لذاتہ قولاً آخر فعلی الاول الدلیل علی وجود الصانع ھو العالم وعلی الثانی قولنا العالم حادث وکل حادث فلہ صانع واما قولھم الدلیل ھو الذی یلزم من العلم بہ العلم بشیء آخر فبالثانی اوفق۔

ترجمہ اور دوسری قسم اس رسول کی خبر ہے جس کو اللہ کی طرف سے قوت بخشی گئی ہو یعنی جس کی رسالت معجزہ سے ثابت ہو اور رسول وہ انسان ہے جس کو خدا تعالیٰ نے مخلوق کی طرف احکام شرعیہ پہونچانے کے لئے مبعوث فرمایا ہو اور بعض لوگوں کی طرف سے رسول ہونے میں اس پر کتاب نازل ہونے کی شرط لگائی جاتی ہے۔ بخلاف نبی کے کہ وہ عام ہے۔

اور معجزہ وہ عادت الٰہی کو توڑنے والا امر ہے جس کے ذریعہ سے اس شخص کی سچائی کو ظاہر کرنا مقصود ہو جو

جو اپنے رسول نہ ہونے کا دعوی کرتا ہے۔ دوسرے خبر رسول لیے علم کا موجب ہوتا ہے جو استدلالی یعنی دلیل میں نظر کرنے اور مقدمات کو ترتیب دینے سے حاصل ہوتا ہے۔ اور دلیل وہ ہے جس میں صحیح نظر کرنے سے ذہن کی رسائی کسی مطلوب خبری تک ممکن ہو اور کہا گیا کہ دلیل چند قضیوں سے مرکب ایسا قول ہے جو بالذات دوسرے قول کو مستلزم ہو۔ تو پہلی تعریف کی بنا پر وجود صانع پر دلیل صرف عالم ہے اور دوسری تعریف کی بنا پر ہمارا قول "العالم متغیر، وکل متغیر حادث" ہے۔ بہر حال مناطقہ کا یہ کہنا کہ دلیل وہ ہے جس کے علم سے دوسری شئ کا علم لازم آئے تو یہ دوسری تعریف کے زیادہ موافق ہے۔

تشریح: قولہ والنوع الثانی: خبر صادق کی قسم اول سے فارغ ہونے کے بعد دوسری قسم خبر رسول کو بیان فرما رہے ہیں۔ شارح علیہ الرحمہ نے اس موقع پر رسول کی دو تعریفیں ذکر کی ہیں ان کو سمجھنے سے پہلے یہ جاننا ضروری ہے کہ رسول اور نبی کے درمیان نسبت میں اختلاف ہے۔ بعض کا کہنا ہے کہ دونوں میں تباین ہے رسول اسے کہتے ہیں جسے نئی شریعت دے کر مبعوث کیا گیا ہو۔ اور نبی اسے کہتے ہیں جسے شریعت سابقہ ہی پر لوگوں کو قائم رکھنے کے لئے بھیجا گیا ہو۔ اس قول کو یہ کہہ کر رد کیا گیا ہے کہ حضرت اسماعیل علیہ السلام کو کوئی شریعت نہیں عطا کی گئی تھی اس کے باوجود اللہ تعالی نے ان کے بارے میں فرمایا "انہ کان صادق الوعد وکان رسولا نبیا" بعض نے کہا کہ رسول عام ہے اور نبی خاص ہے کیونکہ رسول انسان بھی ہوتا ہے اور فرشتہ بھی، جیسا کہ ارشاد قرآنی "انہ لقول رسول کریم" میں رسول سے مراد حضرت جبرئیل علیہ السلام ہیں بخلاف نبی کے کہ وہ صرف انسان ہی ہوتے ہیں۔ تیسرا قول جمہور کا ہے کہ نبی عام ہے اور رسول خاص ہے قاضی بیضاوی کے نزدیک بھی یہی مختار ہے حق تعالی کے ارشاد "وما ارسلنا من قبلک من رسول ولا نبی" کی تفسیر میں فرماتے ہیں کہ رسول وہ ہے جسے نئی شریعت کی تبلیغ کے لئے بھیجا گیا ہو بخلاف نبی کے کہ وہ عام ہے جسے نئی شریعت کے ساتھ مبعوث کیا گیا ہو وہ بھی نبی ہے اور جسے لوگوں کو شریعت سابقہ پر قائم رکھنے کے لئے بھیجا گیا ہو وہ بھی نبی ہے۔ چوتھا قول یہ ہے کہ دونوں میں تساوی کی نسبت ہے۔ مصنف اور شارح کے نزدیک یہی مختار ہے۔ مصنف کے نزدیک اس قول کا مختار ہونا یوں سمجھ میں آتا ہے کہ اگر نبی اور رسول کے درمیان تساوی نہ ہوتی تو خبر صادق دو ہی قسموں میں منحصر نہ ہوتی بلکہ اس کی تین قسمیں ہوتیں اول خبر متواتر دوم خبر رسول سوم خبر نبی۔ مگر مصنف نے خبر صادق کو دو ہی قسموں میں منحصر کیا ہے معلوم ہوا کہ مصنف کے نزدیک رسول اور نبی دونوں ایک ہی ہیں۔ ان میں کوئی فرق نہیں۔

اور شارح علیہ الرحمہ کے نزدیک اس قول کے مختار ہونے کی دلیل یہ ہے کہ انہوں نے شرح مقاصد میں کہا ہے "والنبی انسان بعثہ اللہ تعالی لتبلیغ ما اوحی الیہ وکذا الرسول" اس سے صاف طور

پس معلوم ہوتا ہے کہ شارح کے نزدیک رسول و نبی میں تساوی کی نسبت ہے پھر یہاں بھی شارح نے رسول کی تعریف کو مطلق رکھا کتاب و شریعت جدیدہ کی قید نہیں لگائی اس سے بھی ان کے نزدیک دونوں کا ایک ہونا معلوم ہوتا ہے۔

قولہ: وقد یشترط الخ: یعنی بعض کا مذہب ہے کہ رسول میں یہ شرط ہے کہ اس پر کتاب نازل ہو بخلاف نبی کے کہ وہ عام ہے اس پر کتاب نازل ہو یا نہ ہو۔

شارح نے یشترط بصیغہ مجہول ذکر کر کے اس قول کے ضعیف ہونے کی طرف اشارہ کیا ہے وجہ ضعف یہ ہے کہ اگر رسول میں نزول کتاب کی شرط معتبر ہو تو رسولوں اور کتابوں کی تعداد برابر ہونی چاہئے حالانکہ ایسا نہیں ہے کیونکہ رسولوں کی تعداد روایات میں تین سو تیرہ آئی ہے اور کتب منزلہ کل ایک سو چار ہیں جن میں توریت، زبور، انجیل اور قرآن چار بڑی کتابیں ہیں باقی صحیفے ہیں معلوم ہوا کہ رسول پر نزول کتاب شرط نہیں۔

بعض لوگوں نے اس کا یہ جواب دیا ہے کہ ہو سکتا ہے ایک ہی کتاب کئی بار مختلف پیغمبروں پر نازل ہوئی ہو جیسے سورۂ فاتحہ کا نزول متعدد بار ہوا لیکن یہ جواب نہایت ہی ضعیف ہے کیونکہ شرعیات کے باب میں ثبوت درکار ہے محض احتمال کافی نہیں۔

قولہ: والمعجزۃ: یعنی معجزہ وہ امر ہے جسے اللہ تعالیٰ خلاف عادت طور پر نبی کے ہاتھ پر دعویٰ نبوت میں ان کی سچائی ظاہر کرنے کے لئے صادر فرمائے شرح مقاصد میں شارح نے معجزہ کی تعریف بایں الفاظ ذکر فرمائی ہے: امر خارق للعادۃ مقرون بالتحدی مع عدم المعارضۃ، یعنی معجزہ نبی کے ہاتھ پر ظاہر ہونے والا وہ خارق عادت امر ہے کہ باوجود چیلنج کرنے کے کوئی شخص اس کا مثل نہ پیش کر سکے۔

مثلاً نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کو اللہ تعالیٰ نے قرآن کریم کی شکل میں ایک معجزہ عطا فرمایا، وان کنتم فی ریب مما نزلنا علی عبدنا فأتوا بسورۃ من مثلہ وادعوا شہداءکم الخ جیسے عظیم الشان تحدی اور چیلنج کے باوجود آج تک کوئی انسان اس کا مثل پیش نہ کر سکا اور نہ تا قیامت پیش کر سکے گا۔

معجزہ کی مذکورہ تعریف سے سحر و شعبدہ وغیرہ خارج ہو جاتے ہیں کیونکہ یہ امور خارق عادت نہیں بلکہ کچھ مخصوص اقوال و افعال کی مشق و مزاولت کے نتیجہ میں عادۃً یہ چیزیں ظاہر ہوتی ہیں، اور کوئی بھی شخص ان اعمال کی مزاولت کر کے یہ چیزیں دکھلا سکتا ہے۔

اسی طرح کرامت اولیاء بھی تعریف سے خارج ہو گئی کیونکہ ان میں دعویٰ نبوت نہیں۔ رہا جھوٹے نبوت کا دعویٰ کرنے والے سے خوارق عادت کا ظہور تو یہ محض فرضی عقلی کے درجہ میں ہے، جھوٹی نبوت کا دعویٰ کرنے والے سے خوارق عادت کا ظہور نہ اب تک ہوا ہے اور نہ تا قیامت ہوگا۔ واللہ اعلم بالصواب سبحانہ

قولہ: وھو ای خبر الرسول الخ: یعنی خبر رسول کے حکم کا بیان ہے کہ خبر رسول ایسا علم یقینی عطا

کا علم تواتر سے نہیں حاصل ہوا کیونکہ مضمون کا صادق ہونا خبر متواتر کے لوازم میں سے نہیں مثلاً مسیلمہ کذاب کا دعویٰ نبوت متواتر ہے اس کے ذریعہ اس دعویٰ کا مضمون کاذب ہے۔

اسی طرح زبان رسالت سے بالمشافہہ سنی گئی خبر میں ان کے الفاظ کا ادراک اور ان الفاظ کے کلام رسول ہونے کا علم ضروری ہے مگر اس کے مضمون کے صادق ہونے کا علم اس سے نہیں ہوتا۔ کیونکہ کسی سے بالمشافہہ سنی ہوئی خبر سننے سے یہ لازم نہیں آتا کہ اس خبر کا مضمون صحیح ہو مثلاً آپ سے زید نے براہ راست یہ بات کہی کہ آگ ایک ٹھنڈے مادہ کا نام ہے۔ تو براہ راست سننے کی وجہ سے آپ کو مذکورہ الفاظ کے کلام زید ہونے کا علم ضروری ہوگا۔ مگر مضمون اس کا کاذب ہے حاصل کلام یہ کہ تواتر کے ذریعہ یا براہ راست زبان رسالت سے سننے کی وجہ سے علم ضروری صرف ان متواتر الفاظ یا سنے گئے الفاظ کے خبر رسول ہونے کا ہوتا ہے۔

قوله: والاستدلالی: تو اور علم استدلالی اس خبر رسول کے مضمون کے صادق ہونے کا ہے۔ مثلاً زبان رسالت سے "البینة علی المدعی والیمین علی من انکر" کو سنا گیا تو تواتر کے ذریعہ اس کے خبر رسول ہونے کا علم ہوا۔ اور یہ علم ضروری ہے۔ پھر اس کے خبر رسول ہونے سے اس بات کا علم ہوا کہ مدعی پر بینہ واجب ہے۔ اور یہ علم استدلالی ہے کیونکہ یہ علم استدلال کے بعد حاصل ہوا ہے بایں طور کہا جاوے گا البینة علی المدعی خبر رسول ہے اور ہر خبر رسول کا مضمون صحیح ہے لہٰذا البینة علی المدعی کا مضمون (مدعی پر بینہ واجب ہے) صحیح ہے۔

فان قيل الخبر الصادق المفيد للعلم لا ينحصر في النوعين بل قد يكون خبر الله تعالى وخبر الملك وخبر اهل الاجماع والخبر المقرون بما يرفع احتمال الكذب كالخبر بقدوم زيد عند تسارع قومه الى داره قلنا المراد بالخبر خبر يكون سببا للعلم لعامة الخلق بمجرد كونه خبرا مع قطع النظر عن القرائن المفيدة لليقين بدلالة العقل فخبر الله تعالى وخبر الملك انما يكون مفيدا للعلم بالنسبة الى عامة الخلق اذا وصل اليهم من جهة الرسول عليه السلام فحكمه حكم خبر الرسول وخبر اهل الاجماع في حكم المتواتر وقد يجاب بانه لا يفيد بمجرده بل بالنظر الى الادلة الدالة على كون الاجماع حجة. قلت فكذا خبر الرسول ولذا جعل استدلاليا۔

ترجمہ: پھر اگر کہا جاوے کہ خبر صادق جو مفید علم یقینی ہو وہ دو قسموں میں منحصر نہیں ہے بلکہ اللہ تعالیٰ کی خبر اور فرشتہ کی خبر اور اہل اجماع کی خبر اور وہ خبر جو ایسے قرائن کے ساتھ ہو جو کذب کا احتمال ختم کردیں مثلاً زید کے آنے کی خبر اس کے مکان کی طرف لوگوں کے دوڑتے ہوئے جانے کے وقت یہ سب خبریں بھی مفید علم ہیں۔ ہم جواب دیں گے کہ مصنف کے قول الخبر الصادق میں خبر سے ہماری مراد وہ خبر ہے جو عقل کی رہنمائی سے یقینی علم

حصول کرنے کی استعداد ہو۔ اس درجہ میں قوت نظریہ عقل بالملکہ کہلاتی ہے کیونکہ ضروریات سے نظریات کو حاصل کرنے کا ملکہ یعنی استعداد حاصل ہے۔

تیسرا درجہ یہ ہے کہ خزانۂ خیال میں نظریات اس طرح جمع ہوں کہ نفس جب چاہے بغیر از سر نو نظر و فکر کی حاجت کے محض التفات سے ان کے استحضار پر قادر ہو۔ قوت نظری کو اس درجہ میں عقل بالفعل کہتے ہیں۔ چوتھا درجہ یہ ہے کہ نظریات ہر وقت نفس کے پاس حاضر ہوں۔ ان کے استحضار کی ضرورت ہی نہ پڑے، جب قوت نظریہ اس مقام تک پہنچ جاتی ہے تو اسے عقل مستفاد کہتے ہیں۔ اس تقریر سے آپ کو معلوم ہوا ہوگا کہ مذکورہ بالا چاروں نام عقل نظری یعنی قوت نظریہ کے ہیں چونکہ قوت نظریہ کے ساتھ نفس متصف ہوتا ہے اس وجہ سے بعض لوگوں نے مذکورہ ناموں کے ساتھ نفس ہی کو موسوم کیا ہے چنانچہ امام رازی رحمۃ اللہ علیہ نے شرح مواقف میں عقل نظری کے مراتب بیان کرتے ہوئے فرمایا کہ نفس اگر بالفعل تمام علوم سے خالی ہو اور علوم کو قبول کرنے کی استعداد رکھتا ہو تو اس حالت میں نفس کو عقل ہیولانی کہیں گے اور اگر نفس علوم سے خالی نہیں ہے بلکہ ضروریات بالفعل اس کو حاصل ہیں تو اس حالت میں اسے عقل بالملکہ کہیں گے۔ اور اگر نظریات بھی حاصل ہیں مگر حاضر نہیں ہیں البتہ نفس کو محض التفات اور توجہ کے ذریعہ ان کے استحضار پر قدرت ہے تو اس حالت میں اسے عقل بالفعل کہیں گے اور اگر نظریات حاصل ہیں اور ہمہ وقت ذہن میں حاضر ہوتے ہیں یہاں تک کہ ان کے استحضار کی ضرورت نہیں ہے تو اس حالت میں اسے عقل مستفاد کہیں گے۔ شیخ بو علی ابن سینا نے کتاب المبدأ والمعاد میں بھی اس کے موافق بات کہی ہے کہ نفس عقل بالملکہ ہوتا ہے پھر عقل بالفعل پھر نفس پھر عقل مستفاد ہوتا ہے۔

قولہ وھو قوۃ للنفس الخ یہ عقل نظری کی تعریف ہے۔ عقل نظری کی تعریف بعض لوگوں نے جوہر سے کی ہے اور بعض لوگوں نے لفظ قوت اور صفت سے کی ہے جو عرض ہے اس لئے اس تعریف کے اعتبار سے عقل عرض ہے اور راجح یہی ہے۔ پھر عقل نظری کی تعریف لوگوں نے مختلف الفاظ میں کی ہے۔ مگر سب کا حاصل ایک ہی ہے۔ ہم بالترتیب پانچ تعریفیں ذکر کرکے ان کا وجہ تعاند بھی تحریر کرتے ہیں۔ پہلی تعریف جس کو شارح نے ذکر کیا ہے اس کا حاصل یہ ہے کہ عقل نظری نفس کی وہ قوت ہے جس کی وجہ سے اس کے اندر نظری علوم کو قبول کرنے اور عقلی استنباطوں کو پانے کا ملکہ استعداد پیدا ہوتی ہے۔ دوسری تعریف جس کو شارح نے اپنے قول "وھو المعنی یعرف بہ غریزۃ یتہیأ بہا العلم بالضروریات" سے نقل کیا ہے مشہور مفکر حارث بن اسد محاسبی کی ہے جو کہ حضرت حسن بصری رحمۃ اللہ علیہ کے ہمعصر تھے اور بروایت ۲۴۳ھ میں ان کی وفات ہوئی ہے اور اکابر صوفیاء میں سے ہیں۔ اس تعریف کا حاصل یہ ہے کہ عقل ایک ایسی فطری قوت ہے جس کے نتیجہ میں بعض ضروریات کا علم بالفعل ہوتا ہے۔ یہی تعریف اصل ہے پہلی تعریف اسی کا نتیجہ ہے اس لئے کہ جب ضروریات کا علم بالفعل ہوگا تو لازمی طور پر ان ضروریات سے نظریات کو حاصل کرنے کی استعداد پیدا ہوگی شارح رحمۃ اللہ علیہ نے اسی بنا پر اپنے قول "وھو المعنی یعرف بہ غریزۃ الخ" سے دونوں تعریفوں کا ماحصل

اور اگر امر الٰہی کے تحت ساکن نہ رہے بلکہ امر الٰہی کے خلاف شہوت موجود ہونے کی وجہ سے قدرے اضطراب اور بے چینی ہو مگر نفس اس شہوت کو دفع کرتا ہے اور اس سے معارضہ کرتا ہے، مثلاً نماز کا وقت ہے خواہش یہ ہو رہی ہے کہ سو جائیں اور نماز نہ پڑھیں مگر نفس اس خواہش سے معارضہ کرتا ہے کہ نہیں یہ غلط بات ہے تو اس وقت یہ نفس لوّامہ ہے۔ یہ بھی محمود ہے کیونکہ باری تعالیٰ نے اپنے بزرگ کلام میں اس کی قسم کھائی ہے۔ چنانچہ فرمایا "ولا اقسم بالنفس اللوّامة" اس میں لا زائدہ ہے، اور ظاہر ہے قسم باعظمت اور محمود چیز کی کھائی جاتی ہے۔

اور اگر امر الٰہی کے تحت نہ تو ساکن رہے اور نہ امر الٰہی کے خلاف شہوت سے معارضہ کرے بلکہ بے چون و چرا مقتضائے شہوت کی تعمیل کرے تو نفس امارہ ہے۔ یہ مذموم ہے جیسا کہ ارشاد ربانی ہے "ان النفس لامّارة بالسوء"۔

قولہ للعلوم والادراکات۔ علوم و ادراکات میں سے ہر ایک سے اگر تصورات اور تصدیقات دونوں مراد ہیں تو ادراکات کا عطف علوم پر عطف العام علی الخاص کے قبیل سے ہوگا۔ اور اگر علوم سے فقط تصدیقات مراد ہیں تو ادراکات سے تصورات مراد ہوں گے۔ بہر صورت تصورات و تصدیقات سے فقط نظری تصورات اور تصدیقات مراد ہیں اور حاصل تعریف یہ ہوگا کہ عقل اس قوت کا نام ہے جس کی وجہ سے نفس کو نظری تصورات و تصدیقات کے قبول کرنے کی استعداد حاصل ہوتی ہے اور مراتب عقل کے لحاظ سے یہ قوت عقل بالملکہ ہے۔ اور بعض لوگوں نے علوم و ادراکات کو بداہت اور نظریت کے اعتبار سے عام رکھا اس صورت میں حاصل تعریف یہ ہوگا کہ عقل اس قوت کا نام ہے جس کی وجہ سے نفس کو علوم ضروریہ و نظریہ کے قبول کرنے کی استعداد حاصل ہو، اس کا مطلب یہ ہوگا کہ بالفعل وہ ضروریات و نظریات دونوں سے خالی ہے اور دونوں کو قبول کرنے کی صرف استعداد موجود ہے اور مراتب عقل کے بیان میں آپ کو معلوم ہو چکا ہے کہ عقل کو استعداد محض کے درجہ میں عقل ہیولانی کہتے ہیں۔ لہٰذا اس تقدیر پر یہ تعریف عقل ہیولانی کی ہوگی۔ پھر شارح کا اپنے قول "وهو المعنى بقولنا غريزة" سے دونوں تعریفوں کا حاصل ایک قرار دینا صحیح نہ ہوگا کیونکہ دوسری تعریف میں بعض ضروریات کا علم بالفعل حاصل ہونا ماخوذ ہے اور اس درجہ میں عقل کو عقل بالملکہ کہتے ہیں، اس لئے میرے نزدیک بہتر یہ ہے کہ علوم و ادراکات سے صرف نظریات مراد ہوں تاکہ حسب تشریح سابق دونوں تعریفوں کا حاصل ایک قرار پائے، نیز اس وجہ سے بھی کہ احکام شرعیہ کی تکلیف کا مدار بھی عقل بالملکہ پر ہے۔

قولہ: وهو المعنى یعنی دونوں تعریفوں کا حاصل ایک ہے۔ المعنی یعنی یعنی یعنایۃ بمعنی ارادہ کرنا سے اسم مفعول ہے، اس کا ترجمہ مراد اور مقصود سے کیا جاتا ہے۔

قولہ: العلم بالضروريات۔ ضروریات سے بعض ضروریات مراد ہیں مثلاً واجب کے واجب ہونے، محال کے محال ہونے اور ممکن کے ممکن ہونے کا علم کیونکہ انسان بعض دفعہ بعض ضروریات کے علم سے خالی ہوتا ہے اس کے باوجود وہ عاقل ہوتا ہے، معلوم ہوا کہ کل ضروریات کا علم بالفعل ہونا ضروری نہیں۔

دیکھا ہوا ہے قول) یا فاسد (نظر صحیح مفید علم ہے) کا اور ہمارا یہ قول "فاسد" (کثرت اختلاف کی بناء پر نظر مفید علم نہیں) سے معارضہ ہے ہم کہیں گے کہ (آپ کی نظر) فاسد ہے تو ہمارا معارضہ ہے یا تو کچھ مفید مطلوب ہوگا تو فاسد نہیں ہوگا۔ یا مفید مطلوب نہیں ہوگا تو معارضہ نہیں ہوگا اور ہمارا قول "نظر مفید علم ہے" معارضہ سے محفوظ رہے گا۔

تشریح قولہ: صرح جملۃ الخ یہ ایک سوال مقدر کا جواب ہے سوال یہ ہے کہ ابتداءً مصنفؒ نے اپنے قول "واسباب العلم ثلثة الحواس السليمة والخبر الصادق والعقل" میں حواس اور خبر صادق اور عقل تینوں کا سبب علم ہونا صراحت سے بیان کیا۔ اس کے بعد مقام تفصیل میں ہر ایک کے سبب علم ہونے پر "موجب للعلم الضروری" اور "يوجب العلم الاستدلالي" وغیرہ الفاظ سے دلالت کی۔ لفظ سبب کے ساتھ صراحت نہیں فرمائی مگر عقل کے سبب علم ہونے پر لفظ سبب کے ساتھ دوبارہ کیوں صراحت فرمائی۔ جواب کا خلاصہ یہ ہے کہ عقل کے سبب علم ہونے کا مسئلہ عقلاء کے مابین مختلف فیہ تھا اس وجہ سے مستحق تاکید تھا اس بناء پر مصنفؒ نے اس کی مکرر صراحت فرما دی۔ اور اختلاف اگرچہ بعض لوگوں کا حواس کے سبب علم ہونے میں بھی ہے مگر حواس کے سبب علم ہونے کا انکار ایک بدیہی چیز کا انکار ہے جو قابل اعتناء نہیں اس وجہ سے اس میں تاکید کی ضرورت نہیں سمجھی گئی۔

قولہ: لما فيه من خلاف الخ بعض سمنیہ اور ملاحدہ تمام نظریات میں عقل اور نظر کے مفید علم ہونے کا انکار کرتے ہیں۔ اور بعض فلاسفہ الہیاتی مسائل یعنی اللہ تعالیٰ کی ذات اور صفات سے متعلق مسائل میں عقل و نظر کے مفید علم ہونے کا انکار کرتے ہیں کیونکہ الٰہیات عقل انسانی کی دسترس سے باہر ہیں۔ اس سلسلہ میں عقل و نظر سے زیادہ سے زیادہ ظن حاصل ہو سکتا ہے علم نہیں حاصل ہو سکتا یہاں یقین کے معنی میں ہے۔

سمنیہ نظریات میں عقل و نظر کے مفید علم نہ ہونے پر یہ دلیل پیش کرتے ہیں کہ غور و فکر کے بعد حاصل ہونے والے اعتقاد کے حق ہونے کا علم اگر ضروری ہو تو یہ کیسے ہو سکتا ہے کہ اس اعتقاد کی غلطی ظاہر ہو جائے۔ حالانکہ غلطی ظاہر ہوتی ہے چنانچہ ہم دیکھتے ہیں کہ مذاہب بدلتے رہتے ہیں کسی مسئلہ میں ایک شخص کا مذہب کچھ غور و فکر کے نتیجہ میں کچھ ہوتا ہے پھر اس کا غلط ہونا ظاہر ہوتا ہے اور وہ دوسرا مذہب اختیار کر لیتا ہے۔

اور اگر غور و فکر کے نتیجہ میں حاصل ہونے والے اعتقاد کے حق ہونے کا علم نظری ہے تو یہ دوسری نظر کا محتاج ہونے کی وجہ سے دور یا تسلسل کو مستلزم ہوگا۔ ہم انہیں یہ جواب دیتے ہیں کہ غور و فکر کے بعد حاصل ہونے والے اعتقاد کا غلط ہونا جب ظاہر ہو گیا تو یہ بھی ظاہر ہو گیا کہ جس نظر سے یہ اعتقاد حاصل ہوا تھا وہ نظر صحیح نہیں تھی بلکہ نظر فاسد تھی تو نظر فاسد کے مفید علم ہونے کی نفی ہوئی نہ کہ نظر صحیح کے مفید علم ہونے کی اور ہم نظر صحیح کو مفید علم کہہ رہے ہیں۔

اور ملاحدہ یہ دلیل پیش کرتے ہیں کہ ہم عقلاء کو دیکھتے ہیں کہ وہ عقائد میں باہم زبردست اختلاف رکھتے ہیں اگر عقل مفید

لا يليق بهذا الكتاب.

ترجمہ پھر اگر کہا جاوے کہ نظر کا مفید علم ہونا اگر ضروری ہے تو اس میں اختلاف نہیں ہونا چاہیے جیسا کہ ہمارے قول "الواحد نصف الاثنین" میں کسی کا اختلاف نہیں ہے۔ اور اگر نظری ہے تو نظر کو نظر سے ثابت کرنا لازم آئے گا اور یہ دور ہے۔ ہم جواب دیتے ہیں کہ ضروری میں بعض دفعہ اختلاف ہوتا ہے عناد کی وجہ سے یا اطراف قضیہ کا ادراک نہ ہونے کی وجہ سے کیونکہ عقلاء کے تفاوت اور عقل سے صادر ہونے والے آثار اور احوال کی دلالت اور اخبار اور احادیث کی شہادات سے پیدائشی طور پر عقلوں میں تفاوت ثابت ہے۔ اور نظری بعض دفعہ ایسی خصوصی نظر سے ثابت ہوتا ہے جس کو نظر سے تعبیر کیا جاتا، جیسے کہ کہا جاتا ہے العالم متغیر و کل متغیر حادث یقینی کے ساتھ حدوث عالم کے علم کا فائدہ دیتا ہے۔ اور یہاں دوامی نظر کے خاص ہونے کی وجہ سے نہیں بلکہ اس کے صحیح ہونے اور نظر کی شرائط پر مشتمل ہونے کی وجہ سے ہے۔ تو پھر ہر نظر صحیح جو نظر کے شرائط پر مشتمل ہوگی مفید علم ہوگی، اور اس اعتراض کی تحقیق میں زیادہ تفصیل ہے جو اس کتاب کے مناسب نہیں۔

تشریح قولہ: فان قیل الخ یہ نظر عقل کے مفید علم ہونے کا انکار کرنے والوں کی طرف سے مشہور اعتراض ہے۔ حاصل اعتراض یہ ہے کہ نظر عقل کا سبب علم ہونا دو حال سے خالی نہیں۔ ضروری ہوگا یا نظری ہوگا اور دونوں شقیں باطل ہیں۔ لہذا نظر کا سبب علم ہونا باطل ہے۔ اس لئے کہ اگر نظر کا سبب علم ہونا ضروری ہو تو اس میں اسی طرح اختلاف نہ ہوتا جس طرح ایک کے دو کا نصف ہونے میں کسی کا اختلاف نہیں۔ لیکن نظر کے سبب علم ہونے میں اختلاف ہے جس سے معلوم ہوا کہ نظر کا سبب علم ہونا ضروری نہیں ہے اور شق ثانی یعنی نظر کے سبب علم ہونے کا نظری ہونا اس لئے باطل ہے کہ اس صورت میں نظر کے سبب علم ہونے کو نظر سے ثابت کرنا پڑے گا اور نظر سے اس وقت ثابت ہوگا جب نظر سبب علم ہو۔ تو نظر کا سبب علم ہونا نظر کے سبب علم ہونے پر موقوف ہوا اور یہ دور ہے جو باطل ہے۔ لہذا نظر کے سبب علم ہونے کا نظری ہونا باطل ہے اور جب نظر کے سبب علم ہونے کی دونوں شقیں باطل ہو گئیں۔ تو نظر کا سبب علم ہونا بھی باطل ہو گیا۔

قولہ: قلنا الضروری الخ۔ یہ جواب شق اول کو اختیار کر کے دیا گیا ہے کہ نظر کا سبب علم ہونا ضروری ہے اور اس پر تمہارا یہ کہنا کہ ضروری میں اختلاف نہیں ہوتا صحیح نہیں ہے۔ بلکہ ضروری میں بعض دفعہ عناد کی وجہ سے اختلاف ہوتا ہے۔ جیسا کہ سوفسطائیہ تمام ضروریات و حسیات کے وجود کا انکار کرتے ہیں اور بعض دفعہ ایک قضیہ ضروریہ میں اختلاف بعض لوگوں کو موضوع اور محمول کا صحیح ادراک نہ ہونے کی وجہ سے بھی ہوتا ہے۔ کیونکہ سب کی عقلیں یکساں نہیں ہوتیں۔ عقلوں میں تفاوت پر تمام عقلاء اہل السنۃ کا اتفاق ہے اور عقل سے صادر ہونے والے آثار و حکایات بھی عقلوں کے متفاوت ہونے پر دلالت کرتے ہیں۔ مثلاً امام اعظم ابو حنیفہؒ

نے ایک مرتبہ اپنے ایک رفیق سفر سے پینے کے لئے پانی مانگا۔ اس نے بلا قیمت دینے سے انکار کیا۔ امام صاحب نے منہ مانگے دام (دس درہم) کے عوض اس کا سارا پانی خرید لیا۔ پھر ایسا ہوا کہ امام صاحب نے ستو ملایا اور اس رفیق سفر کو کھانے میں شریک کر لیا۔ جب اسے پیاس لگی تو اس نے پانی مانگا۔ امام صاحب نے فرمایا کہ فی پیالہ دس درہم میں ملے گا۔ مجبوراً کیا کرتا۔ ناچار دس درہم میں اسے ایک پیالہ پانی خریدنا پڑا۔ اس ترکیب سے امام صاحب کے اپنے پیسے بھی واپس مل گئے اور پانی بھی بچ گیا۔ اس کے برخلاف ایک دوسرے شخص کی عقل کا حال ملاحظہ فرمائیے کہ اس نے ایک نائی کو بال کٹوانے کی اجرت میں ایک روپیہ دیا۔ انگوٹھی واپس ملنی چاہئے ریزگاری نہ ہونے کی وجہ سے نائی نے اس کو ایک چھوٹی سی لینا۔ مگر یہ شخص اسی پر اصرار ... نائی نے کہا کہ اچھا ایک بہترین حل ہے وہ یہ کہ انگوٹھی کے عوض میں نے تمہارا سر مونڈا اب بقیہ انگوٹھی کے عوض تمہاری بیوی کا سر مونڈ دوں گا۔ یہ صاحب بھی اس حل سے بہت خوش ہوئے اور اپنی بیوی کو کھینچتے ہوئے لائے وہ رو رو کر چلاتی رہی مگر یہ صاحب مضبوطی سے اس کا سر پکڑے رہے اور نائی نے اس کا سر مونڈ دیا۔ وہ بیوی اپنی بے عزتی کی وجہ سے سر پر رومال باندھ کر گھر میں پڑی رہی۔ ادھر نائی نے اس عورت کے میکے والوں کو اطلاع کر دی کہ تمہارے داماد نے تمہاری لڑکی کی بدرگت بنائی ہے۔ چنانچہ وہ لوگ آئے اور اس شخص کی عقل پر ماتم کرتے ہوئے اپنی لڑکی کو لے گئے۔ اور جب تک اس کے سر پر کافی بال نہیں آ گئے اپنے ساتھ رکھی۔ مذکورہ دونوں واقعوں کو سامنے رکھ کر آپ خود فیصلہ فرمائیں کہ عقلوں میں کس قدر تفاوت ہے نیز احادیث بھی عقلوں میں تفاوت ہونے پر شاہد ہیں۔ مثلاً عورتوں کے بارے میں حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد "هن ناقصات العقل" اور شریعت کا دو عورتوں کی شہادت کو ایک مرد کی شہادت کے مساوی قرار دینا عقلوں میں تفاوت ہونے پر کھلی شہادت ہے۔

قوله: والنظري قد يثبت۔ الخ یہ دوسرا جواب دوسری شق کو اختیار کر کے دیا گیا ہے کہ نظر صحیح کا مفید علم ہونا نظری ہے اور اس صورت میں تمہارا اعتراض کہ نظر کو نظر سے ثابت کرنا لازم آئے گا۔ درست نہیں۔ کیونکہ بعض دفعہ نظری ایسی مخصوص نظر اور ترتیب مقدمات سے ثابت ہوتا ہے جس کو بدیہی مقدمات پر مشتمل ہونے کی بنا پر نظر نہیں کہا جاتا ہے۔ مثلاً جب ہم کہتے ہیں "العالم متغير وكل متغير حادث" تو اس نظر و ترتیب سے بدیہی طور پر نتیجہ "العالم حادث" کا علم ہوتا ہے۔ تو عالم کا حادث ہونا جو نظری تھا مذکورہ نظر سے ثابت ہوا۔ مگر نظر مذکور کے دونوں مقدمے مشاہدہ پر مبنی ہونے کی وجہ سے بدیہی ہیں ان کا اثبات کسی نظر پر موقوف نہیں ہے۔ پھر نظر کے مفید علم ہونے کا دعویٰ امام رازی رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک قضیہ مہملہ "النظر مفید" ہے۔ جو نظر مذکور کے مفید علم ہونے سے ثابت ہے کیونکہ قضیہ مہملہ موجبہ جزئیہ کے حکم میں ہوتا ہے جس کے صادق آنے کے لئے ایک مثال کافی ہے۔

قولہ: وما ثبت منہ الخ یہ کلمہ ما کا بیان ہے اور شارح کا قول "ای من العلم الثابت" الخ، منہ کی ضمیر مجرور کے مرجع کا بیان ہے۔

قولہ: ای باول التوجہ یہ بداہت کے لغوی معنی کا بیان ہے۔ اور شارح کا قول "من غیر احتیاج الی التفکر" بداہت کے اس معنی کا بیان ہے جو یہاں مراد ہے۔

قولہ: وقد یخص الاول الخ یعنی بعض دفعہ فرق کرنے کے لئے اول یعنی علت سے معلول پر استدلال کرنے کو تعلیل اور ثانی یعنی معلول سے علت پر استدلال کرنے کو استدلال ہی کہا جاتا ہے۔

قولہ: وھو مباشرۃ الاسباب الخ یہ اکتساب کے معنی کا بیان ہے۔ حاصل اس کا یہ ہے کہ اپنے اختیار وارادہ سے شی کا علم حاصل ہونے کے اسباب کو عمل میں لانا اکتساب ہے۔ اب چونکہ استدلالی اور نظری چیزوں کے علم کا سبب اور ذریعہ معلومات اور مقدمات میں نظر کرنا یعنی ان کو ترتیب دینا ہے اس لئے استدلال میں مقدمات کو ترتیب دینا ہی اکتساب ہوگا اور محسوسات کے علم کا سبب اور ذریعہ حواس ہیں تو جو حاسہ اس محسوس کے علم کا سبب ہوگا اس حاسہ کو استعمال کرنا اکتساب ہوگا۔ مثلاً آوازوں کے علم کا سبب حاسہ سمع ہے تو آواز کی طرف حاسہ سمع (کان) کو متوجہ کرنا اکتساب ہوگا۔ اور الوان واشکال کے علم کا سبب حاسہ بصر ہے۔ تو نگاہ کا کھولنا اور اس کو الوان واشکال کی طرف متوجہ کرنا اکتساب ہوگا۔

خلاصہ یہ کہ استدلال تو صرف نظر فی الدلیل یعنی ترتیب مقدمات ہی کا نام ہے جیسا کہ اوپر استدلال کی تفسیر میں شارح کے قول "ای بالنظر فی الدلیل" سے معلوم ہوا۔ اور اکتساب نظر فی الدلیل کو بھی کہتے ہیں اور حسیات کے اندر مسموعات کی طرف کان لگانے، مبصرات کی طرف نگاہ کرنے، اور شئ حار اور بارد کے ساتھ قوت لامسہ کو متصل کرنے کو بھی کہیں گے۔ اس سے معلوم ہوا کہ اکتسابی استدلالی سے عام ہے۔ لہٰذا جو استدلالی ہوگا وہ اکتسابی بھی ہوگا کیونکہ وہ استدلال نظر فی الدلیل کے ذریعہ حاصل ہونے کی وجہ سے ہوگا اور نظر فی الدلیل کو اکتساب بھی کہتے ہیں اسی بنا پر اکتسابی بھی ہوگا مگر یہ ضروری نہیں کہ جو اکتسابی ہو وہ استدلالی بھی ہو۔ مثلاً ایک شئ کی شکل کا علم اس کی طرف نگاہ متوجہ کرنے کی وجہ سے ہوا جو اکتساب ہے تو اس شکل کا علم اکتسابی ہے مگر استدلالی نہیں ہے کیونکہ نظر فی الدلیل وترتیب مقدمات مفقود ہے۔

واما الضروري فقد يقال في مقابلة الاكتسابي، ويفسر بما لا يكون تحصيله مقدورا للمخلوق وقد يقال في مقابلة الاستدلالي، ويفسر بما يحصل بدون فكر ونظر في دليل، فمن ههنا جعل بعضهم العلم الحاصل بالحواس اكتسابيا اي حاصلا بمباشرة الاسباب بالاختيار وبعضهم ضروريا اي حاصلا بدون الاستدلال، فظهر انه لا تناقض

فی کلام صاحب البدایۃ حیث قال ان العلم الحادث نوعان: ضروری وھو ما یحدثہ اللہ فی نفس العبد من غیر کسبہ واختیارہ کالعلم بوجودہ وتغیر احوالہ، واکتسابی وھو ما یحدثہ اللہ فیہ بواسطۃ کسب العبد وھو مباشرۃ اسبابہ وأسبابہ ثلاثۃ الحواس السلیمۃ والخبر الصادق ونظر العقل، ثم قال والحاصل من نظر العقل نوعان ضروری یحصل باول النظر من غیر تفکر کالعلم بان الکل اعظم من الجزء واستدلالی یحتاج فیہ الی نوع تفکر کالعلم بوجود النار عند رؤیۃ الدخان۔

ترجمہ پھر لفظ ضروری تو وہ کبھی تو اکتسابی کے مقابلہ میں بولا جاتا ہے اور اس سے مراد وہ علم ہوتا ہے جس کا حاصل کرنا مخلوق کی قدرت میں ہو اور کبھی استدلالی کے مقابلہ میں بولا جاتا ہے۔ اور اس سے وہ علم مراد لیا جاتا ہے جو دلیل میں نظر و فکر کے بغیر حاصل ہو۔ اسی وجہ سے بعض لوگوں نے حواس سے حاصل ہونے والے علم کو اکتسابی قرار دیا یعنی جو بقصد و ارادہ کے اسباب علم کو عمل میں لانے سے حاصل ہو اور بعض لوگوں نے ضروری قرار دیا یعنی جو بغیر استدلال کے حاصل ہو۔ تو اب یہ بات صاف ہو گئی کہ صاحب بدایہ کے کلام میں کوئی تناقض نہیں کیونکہ انہوں نے کہا ہے کہ علم حادث کی دو قسمیں ہیں ایک ضروری ہے اور وہ ایسا علم ہے جسے اللہ تعالیٰ نے بندے کے دل میں اس کے کسب و اختیار کے بغیر پیدا فرما دیا۔ مثلاً اس کا اپنے وجود اور تغیر احوال کا علم اور دوسرا اکتسابی ہے اور اکتسابی وہ علم ہے جو اللہ تعالیٰ بندہ کے اندر بندہ کے کسب کے واسطے سے پیدا فرماتے ہیں۔ اور کسب اسباب علم کو عمل میں لانا ہے اور اسباب علم تین ہیں حواس سلیمہ، خبر صادق اور نظر عقل۔ پھر کہا کہ نظر عقل سے حاصل ہونے والا علم دو طرح کا ہوتا ہے۔ ایک ضروری جو پہلی ہی توجہ سے بغیر فکر کے حاصل ہو جاتا ہے۔ جیسے اس بات کا علم کہ کل اپنے جزء سے بڑا ہوتا ہے، اور دوسرا استدلالی ہے جس میں کسی طرح فکر کی ضرورت ہوتی ہے۔ جیسے دھواں دیکھنے کے وقت آگ کے موجود ہونے کا علم ہے۔

تشریح قولہ: والضروری الخ یہاں سے شارحؒ ضروری کے دو معنی بیان کرتے ہوئے تناقض دفع کر رہے ہیں۔ حاصل یہ ہے کہ اوپر آپ کو معلوم ہوا کہ اکتسابی وہ علم ہے جو اختیار و ارادہ کے ساتھ اسباب علم کو عمل میں لانے کے نتیجہ میں حاصل ہو یعنی جس کا حاصل کرنا بندہ کی قدرت میں ہو کہ جب چاہے اسباب علم کو عمل میں لا کر حاصل کر لے اور استدلالی وہ علم ہے جو دلیل میں نظر کرنے اور مقدمات ترتیب دینے کے نتیجہ میں حاصل ہو۔ اور ضروری تو وہ کبھی اکتسابی کے مقابلہ میں استعمال ہوتا ہے جیسا کہ ابھی مصنفؒ نے نظر عقل سے حاصل ہونے والے علم کی ایک قسم کو ضروری اور اس کے مقابلہ میں دوسری قسم کو اکتسابی قرار دیا۔ اور کبھی ضروری کا لفظ استدلالی کے مقابلہ میں استعمال ہوتا ہے۔ اسی استعمال اور تقابل کے مختلف ہونے کی وجہ سے ضروری کی تفسیر میں علماء کی اصطلا

والالہام المفسر بالقاء معنی فی القلب بطریق الفیض لیس من اسباب المعرفۃ بصحۃ الشئی عند اہل الحق حتی یرد بہ الاعتراض علی حصر الاسباب فی الثلاثۃ المذکورۃ وکان الاولی ان یقول من اسباب العلم بالشئی الا انہ حاول التنبیہ علی ان مرادنا بالعلم والمعرفۃ واحد لا کما اصطلح علیہ البعض من تخصیص العلم بالمرکبات او الکلیات والمعرفۃ بالبسائط او الجزئیات الا ان تخصیص الصحۃ بالذکر مما لا وجہ لہ، ثم الظاہر انہ اراد ان الالہام لیس سببا یحصل بہ العلم لعامۃ الخلق ویصلح للالزام علی الغیر والا فلا شک انہ قد یحصل بہ العلم وقد ورد القول بہ فی الخبر نحو قولہ علیہ الصلوۃ والسلام الہمنی ربی وحکی عن کثیر من السلف واما خبر الواحد العدل وتقلید المجتہد فقد یفیدان الظن والاعتقاد الجازم الذی یقبل الزوال فکانہ اراد بالعلم ما لا یشملہما والا فلا وجہ لحصر الاسباب فی الثلاثۃ۔

ترجمہ اور الہام جس کی تفسیر دل میں فیض کے طور پر کسی بات کے ڈالنے سے کی جاتی ہے اہل حق کے نزدیک شئی کی صحت کے اسباب علم میں سے نہیں ہے کہ اس کے سبب علم ہونے سے اسباب علم کے تین میں منحصر ہونے پر اعتراض وارد ہو۔ اور مناسب تو یہ تھا کہ مصنفؒ "من اسباب العلم بالشئی" کہتے مگر انہوں نے اس بات پر تنبیہ کرنا چاہا کہ ہماری مراد علم اور معرفت سے ایک ہی ہے۔ ایسا نہیں جیسا کہ بعض لوگوں نے علم کو مرکبات یا کلیات کے ساتھ اور معرفت کو بسائط یا جزئیات کے ساتھ مخصوص کرنے کی اصطلاح قائم کر لی ہے مگر لفظ صحت کو خاص طور سے ذکر کرنے کی کوئی وجہ نہیں معلوم ہوتی۔ پھر بظاہر معلوم ہوتا ہے کہ مصنفؒ کا مقصد یہ ہے کہ الہام ایسا سبب نہیں کہ اس سے عامۃ الخلق کو علم حاصل ہو۔ اور غیر پر کوئی چیز لازم کرنے کی صلاحیت رکھتا ہو ورنہ اس بات میں کوئی شک نہیں کہ بعض دفعہ اس سے علم حاصل ہوتا ہے اور حدیث میں بھی اس کے متعلق ارشاد ہے مثلاً آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد "الہمنی ربی" مجھ کو میرے رب نے الہام کیا۔ اور بہت سے بزرگوں کے بارے میں بھی بیان کیا گیا ہے کہ ان کو الہام ہوتا تھا۔ رہی واحد عادل کی خبر اور تقلید مجتہد تو یہ دونوں ظن اور ایسا اعتقاد جازم پیدا کرتے ہیں جو زوال کا احتمال رکھتا ہے تو گویا مصنفؒ نے علم سے وہ معنی مراد لیا ہے جو ان دونوں کو شامل نہ ہو ورنہ تو اسباب کے تین میں منحصر ہونے کی کوئی وجہ نہیں ہے۔

تشریح بعض لوگوں نے اسباب علم کے تین میں منحصر ہونے پر اعتراض کیا کہ الہام بھی سبب علم ہے۔ لہذا

اسباب کو تین میں انحصار درست نہیں. بعض لوگوں نے اعتراض کو درست تسلیم کر کے جواب دیا کہ الہام مستقل اور علیحدہ سبب نہیں ہے بلکہ عقل میں داخل ہے. مصنفؒ اعتراض وارد ہونے کا انکار کرتے ہیں. فرماتے ہیں کہ اہل حق کے نزدیک الہام سبب علم نہیں ہے. لہٰذا اسباب کو تین میں منحصر ماننے پر کوئی اعتراض نہیں وارد ہوگا.

قولہ: المفسر بالقاء معنی الخ یعنی الہام کا معنی باری تعالیٰ کا اپنے بندہ کے قلب میں فیض کے طور پر یعنی بلا استفادہ اور بلا اکتساب محض اپنے فضل سے کسی اچھی بات کا ڈالنا ہے۔ اور الہام اس معنی کے اعتبار سے سبب علم نہیں ہے۔ اور الہام کے معنی "اعلام بانزال الکتب وارسال الرسل" بھی ہیں جیسا کہ باری تعالیٰ کا ارشاد ہے "فالہمہا فجورہا وتقوٰہا" یعنی ہر نفس کو انزال کتب وارسال رسل کے ذریعہ خیر و شر سے آگاہ فرمایا۔ اس معنی کے اعتبار سے اب یہ بلاشبہ سبب علم اور ذریعۂ یقین ہے۔

قولہ: وکان الاولی الخ ایک اشکال یہ وارد ہوتا تھا کہ ماسبق میں مصنف نے اپنے قول "و اسباب العلم ثلاثۃ" اسی طرح "اما العقل فہو سبب للعلم" میں لفظ علم کا ذکر فرمایا، اسی طرح یہاں بھی "والالہام لیس من اسباب المعرفۃ" کے بجائے "من اسباب العلم" کہتے تاکہ سابق اور لاحق میں مطابقت رہتی۔ لیکن ایسا نہیں کیا۔ اس میں کیا حکمت ہے. تو شارح اس اشکال کا جواب دے رہے ہیں کہ اولیٰ اور مناسب تو یہی تھا کہ "لیس من اسباب المعرفۃ" کے بجائے "لیس من اسباب العلم" کہتے۔ لیکن ایسا نہ کرنے کی ایک وجہ ہے وہ یہ کہ بعض لوگوں نے علم اور معرفت کے درمیان فرق کیا اور کہا کہ علم مرکبات کے جاننے کو کہتے ہیں۔ اس کے برخلاف معرفت بسائط یعنی غیر مرکبات کے جاننے کو کہتے ہیں۔ اسی طرح علم کلیات کے جاننے کا نام ہے۔ اس کے برخلاف معرفت جزئیات کے جاننے کا نام ہے تو مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے علم کی جگہ معرفت کا لفظ ذکر کر کے اس بات پر متنبہ کیا ہے کہ ہماری مراد علم اور معرفت سے ایک ہی ہے۔ ان دونوں میں کوئی فرق نہیں ہے۔ البتہ مصنف نے "من اسباب معرفۃ الشیء" کے بجائے "بصحۃ الشیء" جو فرمایا اس کی کوئی وجہ نہیں نظر آتی۔ بلکہ لفظ صحت ذکر کرنے سے خلاف مقصود کا بھی وہم ہوتا ہے وہ یہ کہ الہام شیء کی صحت جاننے کا سبب نہیں، البتہ شیء کا فی نفسہٖ جاننے کا سبب ہے۔ حالانکہ مقصود مطلق سبب علم ہونے کی نفی کرنا ہے۔

قولہ: فمرادہ انہ اراد الخ یعنی ماسبق میں مصنف نے علم کے جو تین اسباب کو بیان فرمایا ہے وہ یعنی ایسے ہیں جو عامۃ الخلق کے لئے علم و یقین کا سبب ہیں۔ اللہ لیے علم و یقین پیدا کرتے ہیں جو غیر یہ

حجت بن سکے۔

اس سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ یہاں مصنفؒ کا مقصد الہام سے اسی مذکورہ طریقہ پر سبب علم ہونے کی نفی کرنا ہے یعنی الہام ایسا سبب نہیں جس سے عامۃ الخلق کو علم حاصل ہو اور وہ غیر پر حجت بننے کی صلاحیت رکھتا ہو۔ بخلاف اسباب ثلاثہ مذکورہ کے کہ وہ عامۃ الخلق کے لئے ایسا علم حاصل ہونے کا سبب ہیں جو غیر پر حجت بن سکتا ہے۔

قولہ: والا فہو یعنی اگر مصنفؒ کی مراد اپنے قول "والالہام لیس من اسباب المعرفۃ" سے یہ ہو کہ الہام عامۃ الخلق کے لئے سبب علم نہیں، بلکہ یہ مراد ہو کہ الہام کسی کے لئے سبب علم نہیں ہے تو یہ بات چونکہ شک وشبہ سے بالاتر ہے کہ الہام سے صاحب الہام کو علم حاصل ہوتا ہے، اس بناء پر مصنفؒ کا قول "والالہام لیس من اسباب المعرفۃ" بایں معنی کہ الہام کسی کے لئے بھی سبب علم نہیں ہے، صحیح نہیں ہوگا۔

قولہ: واما خبر الواحد العادل الخ یہ اسباب علم کے تین میں منحصر ہونے پر دوسرا اعتراض ہے کہ عادل راویوں کی خبر واحد جو حد تواتر کو نہ پہنچی ہو اسی طرح تقلید مجتہد بھی مفید علم ہیں، پھر تو اسباب علم پانچ ہوئے۔ لہٰذا مصنف کا اسباب علم کو تین میں منحصر کرنا صحیح نہیں۔ جواب کا حاصل یہ ہے کہ مصنفؒ نے اپنے قول "اسباب العلم ثلثۃ" میں علم سے تصدیق یقینی مراد لیا ہے، اور خبر واحد سے ظن اور تقلید مجتہد سے وہ اعتقاد حاصل ہوتا ہے جو تشکیک مشکک سے زوال کا احتمال رکھتا ہے۔ اور ظن واعتقاد جازم دونوں تصدیقات غیر یقینیہ میں سے ہیں۔ لہٰذا حصر صحیح ہے۔

قولہ: خبر الواحد۔ خبر واحد سے مراد وہ خبر ہے جس کے راویوں کی تعداد حد تواتر کو نہ پہنچی ہو۔

قولہ: العدل۔ عادل سے مراد وہ عاقل بالغ مسلمان ہے جو فرائض وواجبات اور سنن مؤکدہ کی ادائیگی کے ساتھ کبائر سے اور صغائر پر اصرار سے اجتناب کرتا ہو اور کوئی بھی ایسا کام نہ کرتا ہو جو اس کی ثقاہت کو مجروح کرے۔ مثلاً عام گزرگاہ پر بیٹھ کر پیشاب کرنا اور بازار میں چلتے پھرتے کوئی چیز کھانا وغیرہ۔

قولہ: المجتہد۔ مجتہد اس عالم کو کہیں گے جو شریعت کے ادلۂ اربعہ یعنی قرآن، سنت، اجماع اور قیاس سے احکام مستنبط کرنے پر قادر ہو۔ اور اجتہاد کے لئے اصول فقہ میں ذکر کردہ وجوہ استدلال اور اجمالی مسائل اور آیات احکام کا علم ہونا شرط ہے۔ مگر آیات احکام کا حفظ ہونا شرط نہیں بلکہ ضرورت کے

وقت جلدی سے ان کے استحضار کی قدرت کامل ہے۔

قولہ: فلا یفیدان الظن والاعتقاد لف ونشر مرتب ہے یعنی خبر واحد مفید ظن ہے اور تقلید مجتہد مفید اعتقاد ہے جو قابل زوال ہے۔ اس لئے کہ مقلد کو کبھی دوسرے امام مجتہد سے علمی عقیدت ہو جاتی ہے جس کی وجہ سے وہ اس کی تقلید کرنے لگتا ہے۔ اسی طرح مقلد کبھی درجۂ اجتہاد کو پہنچ جاتا ہے اور کسی امام کی تقلید کی بنا پر ایک چیز کے حلال یا حرام ہونے کے متعلق جو اعتقاد اسے حاصل تھا اس کے خلاف دلیل پاتا ہے جس کی وجہ سے وہ تقلیدی اعتقاد زائل ہو جاتا ہے۔ اس موقع پر نبراس میں امام ابو جعفر طحاوی رحمۃ اللہ علیہ کے حنفی مذہب اختیار کرنے سے متعلق ایک واقعہ لکھا ہے کہ امام طحاوی رحمۃ اللہ علیہ کی والدہ نے زمانۂ حمل میں انتقال کیا۔ امام صاحبؒ کو ان کی ماں کا پیٹ چاک کر کے نکالا گیا تھا۔ امام صاحبؒ اپنے خاندانی ماحول سے متاثر ہو کر شافعی المذہب ہوئے مگر جب انھوں نے امام شافعیؒ کی کتاب میں یہ مسئلہ پڑھا کہ اگر حاملہ اس حال میں انتقال کر جائے کہ اس کے پیٹ میں زندہ بچہ ہو تو اس کا پیٹ چاک نہیں کیا جائے گا بلکہ اس کے ساتھ اس کو بھی دفن کر دیا جائے گا۔ برخلاف امام ابو حنیفہؒ کے کہ ان کے نزدیک پیٹ چاک کر کے بچہ کو نکال لیا جائے گا۔ تو امام طحاویؒ نے یہ کہہ کر شافعی مذہب چھوڑ کر حنفی مذہب اختیار کر لیا کہ میں ایسے شخص کا مذہب پسند نہیں کرتا جو میری ہلاکت پر راضی ہو۔ واللہ اعلم بالصواب۔

والعالم أي ما سوى الله تعالى من الموجودات مما يعلم به الصانع يقال عالم الأجسام وعالم الأعراض وعالم النبات وعالم الحيوان إلى غير ذلك فيخرج صفات الله تعالى لأنها ليست غير الذات كما أنها ليست عينها بجميع أجزائه من السموات وما فيها والأرض وما عليها محدث أي مخرج من العدم إلى الوجود بمعنى أنه كان معدوما فوجد خلافا للفلاسفة حيث ذهبوا إلى قدم السموات بموادها وصورها وأشكالها وقدم العناصر بموادها وصورها لكن بالنوع بمعنى أنها لم تخل قط عن صورة ما وإنما أطلقوا القول بحدوث ما سوى الله تعالى بمعنى الاحتياج إلى الغير لا بمعنى سبق العدم عليه۔

ترجمہ: اور عالم یعنی اللہ تعالیٰ کے علاوہ تمام موجودات جن کے ذریعہ صانع (عالم) کو جانا جاتا ہے، کہا جاتا ہے عالم اجسام اور عالم اعراض اور عالم نباتات اور عالم حیوانات وغیرہ۔ پس اللہ تعالیٰ کی صفات (عالم سے) خارج ہو جائیں گی کیونکہ وہ اللہ تعالیٰ کی ذات کے علاوہ نہیں ہیں جس طرح اللہ تعالیٰ کی ذات کا عین نہیں ہیں۔ اپنے تمام اجزاء یعنی آسمانوں اور آسمانی مخلوقات اور زمینوں اور زمینی مخلوقات سمیت محدث ہے یعنی عدم سے نکال کر وجود کی طرف لایا گیا ہے بایں معنی کہ پہلے معدوم تھا پھر موجود ہوا۔

برخلاف فلاسفہ کے کہ وہ آسمانوں کے اپنے مادے اور صور جسمیہ اور شکلوں سمیت قدیم ہونے کی طرف اور عناصر اور ان کے مادوں کے قدیم ہونے اور ان کی صورت جسمیہ کے قدیم ہونے کی طرف گئے ہیں لیکن قدیم بالنوع ہونے کی طرف گئے ہیں۔ بایں معنی کہ عناصر کبھی صورت سے خالی اور فرد نہیں ہوئے پس فلاسفہ نے ماسوی اللہ کے حادث ہونے کی بھی بات کہی ہے لیکن محتاج الی الغیر کے معنی میں حادث کہا ہے، نہ کہ مسبوق بالعدم ہونے کے معنی میں۔

تشریح قولہ: ای ماسوی اللہ تعالیٰ من الموجودات۔ اس میں ما موصولہ ہے اور سوی "غیر" کے معنی میں ہو کر کان فعل ناقص محذوف کی خبر ہونے کی وجہ سے محل نصب میں ہے اور من الموجودات "ما" موصولہ کا بیان ہے۔ تقدیر عبارت یوں ہے العالم ما کان غیر اللہ تعالیٰ من الموجودات یعنی عالم ان موجودات کو کہتے ہیں جو اللہ تعالیٰ کا غیر ہیں۔

قولہ: ومما یعلم بہ الصانع۔ یہ وجہ تسمیہ کی طرف اشارہ ہے۔ توضیح اس کی یہ ہے کہ "عالم" بروزن "فاعَل" اسم آلہ ہے۔ لغت میں عالم اس چیز کا نام ہے جس کے ذریعہ کسی دوسری چیز کا علم ہو۔ پھر اس کا استعمال ان موجودات میں غالب ہو گیا۔ جن کے ذریعہ صانع عالم کے وجود کا علم ہوتا ہے اور چونکہ اللہ کے علاوہ جتنی بھی ذوی العقول یا غیر ذوی العقول موجودات ہیں ان کے احوال میں صحیح غور و فکر کرنے سے صانع کے وجود کا علم ہوتا ہے۔ اس لئے ماسوی اللہ تمام موجودات "مما یعلم بہ الصانع" کا مصداق ہونے کی وجہ سے عالم کہلائے۔ قیاس کی شکل یہ بنے گی۔ ماسوی اللہ تعالیٰ من الموجودات یعلم بہ الصانع (صغری) وکل ما یعلم بہ الصانع فہو عالم (کبری) نتیجہ یہ نکلا کہ "ماسوی اللہ تعالیٰ من الموجودات عالم"۔

قولہ: یقال الخ عالم کے بارے میں بعض لوگوں کا کہنا ہے کہ اس کا اطلاق فقط ذوی العقول پر ہوتا ہے اور بعض کہتے ہیں کہ ذوی العقول اور غیر ذوی العقول دونوں پر ہوتا ہے۔ پھر ہر دو صورت میں یہ ہے عالم کا اطلاق صرف ذوی العقول پر ہو یا ذوی العقول اور غیر ذوی العقول دونوں پر ہو بعض حضرات کہتے ہیں کہ عالم اللہ کے ماسوا موجودات کے اجناس کے مجموعہ کا نام ہے۔ اس لحاظ سے مجموعۂ اجناس ہی پر عالم کا اطلاق ہوگا، ہر ہر جنس پر نہیں ہوگا اور بعض حضرات کا کہنا ہے کہ عالم کل یعنی مجموعۂ اجناس اور جزء یعنی ہر ہر جنس کے درمیان قدر مشترک کا نام ہے اور وہ قدر مشترک ماسوی اللہ ہونا ہے۔ کیونکہ جس طرح مجموعۂ اجناس پر "ماسوی اللہ" صادق ہے ہر ہر جنس پر بھی صادق ہے اس بنا پر عالم کا اطلاق کل یعنی مجموعۂ اجناس پر بھی ہوگا اور جزء یعنی ہر ہر جنس پر بھی ہوگا۔ یہی دوسرا قول اصح قرار دیا گیا ہے۔

اس لئے کہ عالم کی جمع عالمین اور عوالم آتی ہے۔ اگر عالم مجموعہ اجناس کا نام ہوتا تو اس کی جمع نہ آتی کیونکہ جمع
اس کی آتی ہے جس کے لئے افراد ہوتے ہیں اور مجموعہ کے لئے اجزاء ہوتے ہیں، افراد نہیں ہوتے۔

شارح نے عالم کی اضافت مختلف اجناس کی طرف کرکے اس بات کی طرف اشارہ کیا ہے کہ عالم مجموعہ
اجناس کا نام نہیں بلکہ قدر مشترک کا نام ہے اس کا اطلاق ہر ہر جنس پر ہوگا۔ نیز صرف اجناس کی طرف اضافت
کرکے اس بات کی طرف اشارہ کیا کہ عالم کا اطلاق اجناس پر ہی ہوگا افراد پر نہیں ہوگا لہٰذا عالم زید اور عالم بکر وغیرہ
کہنا صحیح نہیں ہوگا۔ نیز جن اجناس کی طرف عالم کی اضافت کی ہے وہ سب غیر ذوی العقول ہیں۔ اس سے اس
بات کی طرف اشارہ کیا کہ عالم کا اطلاق ذوی العقول ہی کے ساتھ مخصوص نہیں، بلکہ غیر ذوی العقول پر بھی ہوتا ہے۔

قولہ: فیخرج الخ یہ عالم کی تفسیر ماسوی اللہ پر متفرع ہے۔ توضیح اس کی یہ ہے کہ حاشیہ سابقہ
میں گذر چکا ہے کہ ما سوی اللہ میں لفظ سوی "غیر" کے معنی میں ہے۔ اور عبارت کا مطلب یہ ہے کہ عالم
ان موجودات کا نام ہے جو اللہ کا غیر ہیں۔ اور ایک چیز کے دوسری چیز کا غیر ہونے کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ اس کا
اس دوسری چیز سے انفکاک اور زوال ممکن ہو، اور اللہ تعالیٰ کی صفات مثلاً علم و قدرت و حیات وغیرہ کا انفکاک
و زوال محال ہے کیونکہ علم کا اس سے انفکاک جہل کو اور قدرت کا انفکاک عجز کو اور حیات کا انفکاک موت کو
مستلزم ہوگا اور اللہ تعالیٰ ان نقائص سے پاک ہیں۔ تو جب صفات کا انفکاک و زوال اللہ تعالیٰ سے ممکن نہیں
ہے تو صفات اللہ تعالیٰ کا غیر نہیں ہو سکیں۔ اور جب صفات اللہ تعالیٰ کا غیر نہیں ہیں تو عالم سے خارج ہو گئیں۔

قولہ: کما انہا لیست عینہ الخ یعنی صفات اللہ تعالیٰ کا عین بھی نہیں ہیں اس لئے کہ اشاعرہ
کے نزدیک ایک چیز کے دوسری چیز کا عین ہونے کا مطلب یہ ہے کہ دونوں کا مفہوم ایک ہو۔ اور اللہ تعالیٰ
کی ذات اور اس کی صفات کا مفہوم ایک نہیں۔ لہٰذا صفات اللہ تعالیٰ کا عین بھی نہیں ہیں۔

قولہ: لجمیع اجزاء من السموات الخ لفظ جمیع کل افرادی کے معنی میں ہے یعنی ہر ہر جزء مراد
ہے تفسیر کبیر میں امام رازی نے ماسوی اللہ موجودات کی تفسیر کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ ماسوی اللہ جس کو عالم کہتے
ہیں تین حال سے خالی نہیں، یا تو متحیز ہوگا یعنی محسوس اشارہ کئے جانے کے قابل ہوگا یا متحیز کی صفت ہوگا یا
نہ متحیز ہوگا اور نہ متحیز کی صفت ہوگا۔ پہلی صورت میں یعنی جب متحیز ہو تو اگر ناقابل تقسیم ہے تو اسے جوہر فرد اور
جزء لا یتجزیٰ کہتے ہیں۔ اور اگر قابل تقسیم ہے تو جسم ہے جس کی دو قسمیں ہیں، ایک علوی جیسے افلاک، کواکب
عرش، کرسی، لوح، قلم، جنت وغیرہ، دوسرے سفلی خواہ بسیط ہوں جیسے عناصر اربعہ آگ، پانی، ہوا،
مٹی، اور خواہ مرکب ہوں جیسے موالید ثلاثہ، حیوانات، نباتات اور جمادات۔

اور ماسوی اللہ کی دوسری قسم جو متحیز کی صفت ہو اعراض ہیں اور ماسوی اللہ کی تیسری قسم جو نہ متحیز ہے

اور مصنفؒ نے اس سے جنہیں تعرض کیا اس لئے کہ اس میں بہت لمبی چوڑی باتیں ہیں جو اس مختصر کتاب کے مناسب نہیں کیسے مناسب ہو سکتی ہیں جبکہ یہ کتاب صرف متن کی پر مشتمل ہے تو اعیان وہ چیزیں ہیں جو ممکن ہیں جن کا قیام بالذات ہو اس اعیان کو عالم کی قسم قرار دینے کے قرینہ ہونے کی وجہ سے، اور اس (عین) کے قائم بالذات ہونے کا مطلب متکلمین کے نزدیک یہ ہے کہ وہ بالذات متحیز (یعنی اشارۂ حسی کے قابل) ہو، اس کا متحیز ہونا کسی دوسری چیز کے متحیز ہونے کا تابع نہ ہو، بخلاف عرض کے کہ اس کا متحیز ہونا اس جوہر کے متحیز ہونے کے تابع ہے جو جوہر اس (عرض) کا موضوع (یعنی اس کا محل) ہوتا ہے جو محل اس کو قائم اور باقی رکھتا ہے اور عرض کے موضوع میں پائے جانے کا مطلب یہ ہے کہ اس کا وجود فی نفسہٖ بعینہٖ اس کا وہ وجود ہے جو موضوع میں ہے، اور اسی وجہ سے اس (موضوع) سے اس کا انتقال ممتنع ہے۔ اس کے برخلاف جسم کا حیز میں وجود ہے کیونکہ اس کا فی نفسہٖ وجود دوسری چیز ہے اور اس کا حیز میں وجود دیگر چیز ہے، اور اسی وجہ سے جسم اس (حیز) سے منتقل ہو سکتا ہے، اور فلاسفہ کے نزدیک شی کے قائم بالذات ہونے کا مطلب اس کا ایسے محل سے مستغنی ہونا ہے جو اس کو قائم اور برقرار رکھے، اور شی کے دوسری شی کے ساتھ قائم ہونے کا مطلب اس کا اس دوسری شی کے ساتھ ایسا خاص تعلق رکھنا ہے کہ اول نعت اور ثانی منعوت بن سکے چاہے متحیز اور قابل اشارۂ حسی ہو جیسا کہ سواد جسم میں (اگر سواد اور جسم دونوں متحیز یعنی اشارۂ حسی کے قابل ہیں) یا متحیز نہ ہو جیسا کہ صفات باری اور مجردات میں ہے کہ ان دونوں میں سے کوئی بھی متحیز نہیں۔

تشریح | قولہ: ثم اشار الیٰ: متکلمین حدوث عالم پر جو دلیل پیش کرتے ہیں کہ عالم اعیان و اعراض کا مجموعہ ہے، اور اعیان و اعراض دونوں حادث ہیں لہٰذا عالم حادث ہے۔ مصنفؒ نے پوری دلیل نہیں ذکر کی جو دو مقدموں سے مرکب ہے، بلکہ صرف اس کے پہلے مقدمہ "العالم اعیان و اعراض" کے ذکر پر اکتفا کیا، اسی وجہ سے شارحؒ نے اس کو دلیل کی طرف اشارہ کرنے سے تعبیر کیا۔ نیز اشارہ سے تعبیر کرنے کی وجہ یہ بھی ہو سکتی ہے کہ مصنف کا مقصد اپنے قول "فهو اعیان و اعراض" سے عالم کی تقسیم اور اس کے اقسام ذکر کرنا ہے، حدوث عالم کی دلیل بیان کرنا ان کا مطمح نظر نہیں ہے، لیکن چونکہ تقسیم پر دلالت کرنے والا ان کا قول مذکور حدوث عالم کی دلیل کا ایک مقدمہ بن جاتا ہے اس لئے اس قول کو دلیل کی طرف اشارہ قرار دیا۔

قولہ: اذ هو اعیان: یہ مصنفؒ کی طرف سے حدوث عالم کی دلیل کا صغریٰ ہے۔

قولہ: لانہ ان قام بذاتہ الخ: یہ شارحؒ کی طرف سے صغریٰ یعنی عالم کے اعیان و اعراض میں منحصر ہونے کی دلیل ہے۔ دلیل کا حاصل یہ ہے کہ عالم موجودات محدثہ کا نام ہے اور موجودات ممکنہ دو حال سے

خالی نہیں یا تو قائم بالذات ہوں گے جنھیں عین کہتے ہیں یا قائم بالغیر ہوں گے جنھیں عرض کہتے ہیں۔ معلوم ہوا کہ عالم اعیان اور اعراض میں منحصر ہے۔

قولہ: وکل منہما حادث - یہ شارح کی طرف سے حدوث عالم کی دلیل کا کبریٰ ہے اور اس کبریٰ یعنی اعیان واعراض دونوں کے حادث ہونے کی دلیل آگے ذکر کرنے کا شارح نے اپنے قول "لما سنبین" سے وعدہ فرمایا ہے۔

قولہ: ولم یتعرض لما الخ لما کی ضمیر کا مرجع حدوث ہے یعنی مصنف نے اعیان واعراض کے حدوث اور دلیل حدوث کو تعرض نہیں کیا کیونکہ اس میں لمبی چوڑی باتیں ہیں جو ان کی مختصر کتاب کے مناسب نہیں ہیں کیونکہ مصنف نے اپنی کتاب میں اعتقادی مسائل کے ذکر پر اکتفا کیا ہے۔ ان مسائل کے دلائل سے تعرض نہیں کیا ہے۔

قولہ: فالاعیان ما (ای ممکن) الخ یہاں سے مصنف عین کی تعریف کر رہے ہیں کہ عین وہ ممکن ہے جس کا قیام بالذات ہو۔ مصنف کے قول "فالاعیان ما" میں کلمہ "ما" اپنے عام ہونے کی وجہ سے ممکن، واجب، ممتنع سب کو شامل تھا۔ لیکن ما سبق میں اعیان کو عالم کی قسم قرار دینا اس بات پر قرینہ ہے کہ یہاں کلمہ "ما" سے ممکن مراد ہے جیسا کہ شارح نے بھی ما کی تفسیر ممکن سے کی ہے۔ کیونکہ عالم ماسوی اللہ تمام ممکنات کا نام ہے اور ممکن کے اقسام بھی ممکن ہی ہوتے ہیں۔ لہٰذا اعیان عالم کی قسم ہونے کی وجہ سے ممکن ہوں گے۔

قولہ: بقرینۃ جعلہ الخ یعنی ہم نے جو لفظ ما سے ممکن مراد لیا ہے تو اس پر قرینہ اعیان کو اس عالم کی قسم قرار دینا ہے جو ممکنات کے قبیل سے ہے۔

قولہ: ومعنی قیامہ بذاتہ الخ مصنف علیہ الرحمہ نے عین کی تعریف میں فرمایا تھا کہ عین وہ ممکن ہے جو قائم بالذات ہو۔ اس کے بالمقابل عرض قائم بالغیر کو کہتے ہیں۔ اور چونکہ قائم بالذات اور قائم بالغیر کے معنی میں متکلمین اور فلاسفہ کا اختلاف ہے اس لئے شارح رحمۃ اللہ علیہ اس اختلاف کو ایسے انداز پر ذکر فرما رہے ہیں کہ ثمرۂ اختلاف بھی سامنے آجائے۔ اختلاف کو سمجھنے سے پہلے دو باتیں ذہن میں رکھئے۔ پہلی بات تو یہ کہ متکلمین کے نزدیک حیز اور مکان دونوں ایک ہی چیز ہیں اور تحیز کا معنی کسی چیز کا حیز اور مکان میں ہونا ہے۔ اور جو چیز بالذات کسی مکان میں ہوگی لازمی طور پر وہ اس قابل ہوگی کہ اس کی طرف اشارۂ حسی مثلاً انگلی وغیرہ کے ذریعے کیا جا سکے۔ اور اسی طرح کا محسوس اشارہ اسی چیز کی طرف ہوگا جو دکھائی دے۔ اس لئے تحیز کے مفہوم میں شئی کا کسی حیز اور مکان میں ہونا، اشارۂ حسی کے قابل ہونا، دکھائی دینا بھی داخل ہے۔ البتہ حیز اور مکان میں ہونا اصل معنی ہے اور قابل اشارۂ حسی ہونا اس کے لوازمات میں سے ہے۔

دوسری بات یہ کہ فلاسفہ اس عالم میں کچھ ایسی موجودات بھی مانتے ہیں جو نہ تو مادی ہیں اور نہ ہی اشارۂ

حس کے قابل ہیں یہاں رہ نہ تو جسم ہیں اور نہ کسی مکان میں ہیں۔ جیسے عقول اور نفوس ناطقہ وغیرہ۔ ایسی موجودات کو وہ مجردات کے نام سے موسوم کرتے ہیں۔ متکلمین ان مجردات کا وجود تسلیم نہیں کرتے کیونکہ جن دلائل سے فلاسفہ ان کا وجود ثابت کرتے ہیں وہ اسلامی اصولوں پر پورے نہیں اترتے۔

اس تمہید کو ذہن نشین کرنے کے بعد اختلاف سنیئے۔ متکلمین کسی ممکن کے قائم بالذات ہونے کا یہ معنی بیان کرتے ہیں کہ بالذات متحیز اور اشارۂ حسی کے قابل ہو یا اس کا متحیز ہونا یعنی کسی مکان میں ہونا اور اشارۂ حسی کے قابل ہونا کسی دوسری چیز کے تحیز اور قابل اشارہ ہونے کا تابع نہ ہو۔ جیسے مٹی، پانی، پتھر، لکڑی وغیرہ اجسام۔ اور کسی ممکن کے قائم بالغیر ہونے کا مطلب یہ ہے کہ اس کا متحیز اور قابل اشارہ ہونا اس جوہر کے تحیز کے تابع ہو جو اس کا موضوع اور محل ہے۔ یعنی وہ بذات خود قائم نہ ہو بلکہ جب بھی پایا جائے، کسی دوسری چیز میں ہو کر پایا جائے، مثلاً رنگ، مزہ، بو، سیاہی، خوشی وغیرہ تمام اعراض۔ قائم بالذات اور قائم بالغیر کی اس تعریف سے متکلمین کا مقصد ذات باری اور صفات باری کو عالم سے خارج کرنا ہے تاکہ عالم کے حادث ہونے سے ان کا حادث ہونا لازم نہ آسکے اور مذکورہ تعریف کی رو سے ذات باری اور صفات باری اس بنا پر عالم سے خارج ہوں گی کہ تعریف مذکور میں قائم بالذات اور قائم بالغیر دونوں کو متحیز کہا ہے۔ فرق صرف اتنا ہے کہ اول الذکر بالذات متحیز ہے اور مؤخر الذکر دوسرے کے تابع ہو کر متحیز ہے۔ اور ذات باری و صفات باری نہ متحیز بالذات ہیں نہ متحیز بالغیر ہیں۔ کیونکہ حیز اور مکان میں ہونا جسم اور جسمانیات کا خاصہ ہے۔ اور اللہ تعالیٰ جسم اور جسمانیات سے بری ہیں۔ اور جب ذات و صفات کسی طرح متحیز نہیں ہیں تو نہ وہ قائم بالذات ہو کر عین ہونگی اور نہ قائم بالغیر ہو کر عرض ہوں گی۔ اور جب ذات باری و صفات باری عین اور عرض کچھ بھی نہیں تو ذات و صفات عالم بھی نہیں ہونگی کیونکہ عالم تو اعیان اور اعراض میں منحصر ہے جیسا کہ گذر چکا۔

اگر کوئی کہے کہ فلاسفہ کے نزدیک مجردات کے نام سے اس عالم میں کچھ ایسی غیر مادی چیزیں بھی موجود ہیں جو نہ کسی مکان میں ہیں اور نہ اشارۂ حس کے قابل ہیں۔ تو مذکورہ تعریف کی رو سے وہ بھی عالم سے خارج ہو جائیں گی۔ اس لئے کہ جب وہ متحیز اور قابل اشارۂ حس نہیں ہیں تو نہ قائم بالذات ہو کر عین ہونگی اور نہ قائم بالغیر ہو کر عرض ہونگی۔ لہٰذا عالم سے خارج ہونگی کیونکہ عالم تو عین اور عرض ہی میں منحصر ہے۔ جواب یہ ہے کہ متکلمین کو مجردات کے عالم سے خارج ہونے کی کوئی پرواہ نہیں اس لئے کہ وہ ان مجردات کا وجود ہی تسلیم نہیں کرتے بلکہ کچھ بعید نہیں کہ تعریف میں متحیز کی قید لگا کر مجردات کو عالم سے خارج کر کے یہ دکھلانا ہو کہ اس عالم میں ان مجردات کا کوئی وجود نہیں۔

اور فلاسفہ کے نزدیک کسی شی کے قائم بالذات ہونے کا یہ مطلب ہے کہ وہ شی اپنے وجود میں کسی محل کا

قولہ: عن محل یقوّمہ ۔ محل کو تقویم کے ساتھ متصف کرنے کا سبب یہ ہے کہ اگر یہ صفت نہ لاتے اور مطلق محل کے ذکر پر اکتفا کرتے تو اعتراض وارد ہوتا کہ اس تعریف کی رو سے صورت جسمیہ قائم بالذات نہ ہوگی کیونکہ صورت جسمیہ اور ہیولیٰ میں تلازم کی وجہ سے صورت جسمیہ اپنے محل یعنی ہیولیٰ سے مستغنی نہیں ہے لہٰذا لازم ہے کہ وہ کسی قائم بالذات بھی نہ ہو حالانکہ وہ قائم بالذات اور جوہر ہے۔

اس اعتراض کو "یقوّمہ" کی قید بڑھا کر دفع کر دیا کیونکہ اب قائم بالذات کا مطلب یہ ہوا کہ قائم بالذات وہ شی ہے جو ایسے محل سے مستغنی ہو جو محل اس شی کو قائم اور موجود رکھے اور ہیولیٰ اگرچہ صورت جسمیہ کے لیے محل ہے مگر صورت جسمیہ کو قائم اور موجود رکھنا اس کی صفت نہیں ہے کیونکہ صورت جسمیہ اپنے قیام اور وجود میں ہیولیٰ کا محتاج نہیں ہے بلکہ تشکل یعنی کسی شکل کے ساتھ متصف ہونے میں اس کا محتاج ہے۔

قولہ: ومعنیٰ قیامہ بشیء آخر الخ یعنی ایک شی کے قائم بالغیر ہونے کا مطلب فلاسفہ کے نزدیک یہ ہے کہ شی اول کا شی ثانی کے ساتھ ایسا خاص تعلق ہو جس کی وجہ سے اول کا صفت اور ثانی کا موصوف بننا صحیح ہو، چاہے وہ شی اول متحیز ہو جیسے جسم کا سواد ہے کہ اس کا جسم کے ساتھ ایسا تعلق خاص ہے جس کی وجہ سے خود اس کا صفت بننا اور جسم کا موصوف بننا اور "جسمٌ اسودُ" کہنا صحیح ہے۔ اور سواد متحیز بھی ہے یا متحیز نہ ہو جیسے صفات باری ہیں جن کے متکلمین قائل ہیں مثلاً قدرت ہے کہ اس کا اللہ تعالیٰ کے ساتھ ایسا خاص تعلق ہے جس کی وجہ سے اس کا صفت بننا اور اللہ کا موصوف بننا اور "اللّٰہ القادر" کہنا صحیح ہے اور یہ صفات متحیز نہیں ہیں۔

قولہ: کما فی صفات الباری ۔ یہ مثال متکلمین کے مسلک کے اعتبار سے ہے کیونکہ فلاسفہ کے نزدیک باری تعالیٰ کے لیے صفات ہی نہیں ہیں پھر ان کے قائم ہونے کا کوئی معنی نہیں۔

قولہ: والمجردات ۔ فلاسفہ کے نزدیک مجردات سے مراد ایسے غیر مادی جواہر ہیں جو اشارۂ حسی کے قابل نہیں ہیں نہ وہ جسم ہیں نہ کسی مکان میں ہیں جیسے ملائکہ اور نفوس ناطقہ، اور متکلمین ان مجردات کا انکار کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کے علاوہ جتنی موجودات ہیں وہ عرض اور جسم اور جزء لایتجزیٰ میں منحصر ہیں اور ملائکہ اور نفوس ناطقہ اجسام کے قبیل سے ہیں۔

وھو أی ما لہ قیام بذاتہ من العالم اما مرکب من جزئین فصاعداً عندنا وھو الجسم، وعند البعض لابد لہ من ثلثۃ اجزاء لیتحقق الابعاد الثلثۃ اعنی الطول والعرض والعمق، وعند البعض من ثمانیۃ اجزاء لیتحقق تقاطع الابعاد الثلثۃ علی زوایا قائمۃ، ولیس ھذا نزاعاً لفظیاً راجعاً الی الاصطلاح حتی یدفع بان لکل

سے کرتے ہیں اور صرف دو جزء سے ترکیب کا تحقق ہوتا ہے۔ اس لئے انھوں نے جسم کے وجود کے لئے دو ہی جزء ضروری قرار دئے اور بعض نے جسم کی تعریف "جسم جوہر ذو ابعاد ثلاثۃ" سے کی ہے۔ اس لئے انھوں نے جسم کے تحقق کے لئے چار جزء ضروری قرار دئے ہیں اس طرح کہ دو جزء کو ایک دوسرے کے برابر رکھے تو وہاں جو بُعد ان دونوں کے ملنے سے پیدا ہوگا وہ طول کہلائے گا اور تیسرا جزء ان دونوں کے ملتقی پر رکھ دیا جائے تو جو بُعد اوپر والے جزء کو نیچے والے دائیں طرف کے جزء سے کسی خط کے ذریعہ ملانے سے پیدا ہوگا وہ مثلاً عرض ہے اور جو بُعد ملتقی کے اوپر والے جزء کو نیچے کے بائیں جزء سے ملانے سے پیدا ہوگا وہ مثلاً عمق ہے اس طرح (عرض، عمق، طول)

یہ بات یاد رکھنی چاہئے کہ عرف میں جو بُعد سب سے بڑا ہوتا ہے اس کو طول اور جو سب سے کم ہوتا ہے اس کو عمق اور جو متوسط ہوتا ہے اس کو عرض کہتے ہیں۔ مگر یہاں یہ معنی مراد نہیں۔ بلکہ طول سے وہ بُعد مراد ہے جو اولاً فرض کیا جائے اور عرض سے وہ بُعد مراد ہے جو ثانیاً فرض کیا جائے۔ اور عمق سے وہ بُعد مراد ہے جو ثالثاً فرض کیا جائے۔

اور بعض معتزلہ مثلاً ابو علی جبائی نے جسم کی تعریف ایسے جوہر سے کی ہے جس میں ابعاد ثلاثۃ کا زاویہ قائمہ بناتے ہوئے ایک دوسرے کو کاٹ کر گذرنا متحقق ہو۔ زاویہ کے معنی گوشہ کے ہیں۔ جب کسی خط مستقیم پر دو خطوں میں سے ایک دوسرا خط مستقیم قائم کیا جائے تو ملتقی کے دونوں جانب جو گوشے پیدا ہوں گے وہ زاویے کہلاتے ہیں۔ اب اگر اوپر والا خط بالکل سیدھا ہے کسی طرف کو جھکا ہوا نہیں ہے تو دونوں طرف کے گوشے برابر ہوں گے اور ان میں سے ہر ایک زاویہ کو قائمہ کہا جائے گا۔ اس طرح (قائمہ) اور اگر اوپر والا خط ترچھا ہے تو جس طرف اس کا جھکاؤ ہوگا اس طرف کا گوشہ چھوٹا ہوگا اسے زاویہ حادہ کہیں گے اور دوسری طرف کا گوشہ بڑا ہوگا اسے زاویہ منفرجہ کہیں گے۔ اس طرح (منفرجہ، حادہ)

تو جسم کی مذکورہ تعریف کے قائلین جسم کی ترکیب کے لئے آٹھ اجزاء ضروری قرار دیتے ہیں۔ اس طرح کہ دو جزء کو ایک دوسرے کے برابر رکھنے سے جو پہلا بُعد حاصل ہوگا وہ طول کہلائے گا پھر دونوں جزء کے ملتقی کے پاس ایک جزء اوپر کی جانب میں اور ایک جزء نیچے کی جانب میں رکھنے سے دوسرا بُعد حاصل ہوگا جو پہلے بُعد کو اس طرح کاٹتے ہوئے گذرے گا کہ اس سے چار زاویہ قائمہ بن جائیں گے۔ یہ دوسرا بُعد عرض کہلائے گا اس طرح (عرض، طول) پھر ان چاروں اجزاء کے اوپر دوسرے چار اجزاء فرض کرنے سے جو تیسرا بُعد حاصل ہوگا وہ ان دونوں مذکورہ ابعاد کو کاٹتے ہوئے گذرے گا۔ وہ عمق کہلائے گا۔ جس طرح انسان صحیح کھڑا ہوتا ہے۔ تو جو بُعد قد اور قامت کی جانب میں ہوتا ہے وہ طول کہلاتا ہے۔ اور جو بُعد پیٹ اور

شمال کی جانب یعنی طول کو کاٹتا ہوا گذرتا ہے وہ عرض کہلاتا ہے اور جو بعد سینہ سے پیٹھ کی جانب طول اور عرض دونوں کو کاٹتا ہوا گذرتا ہے وہ عمق کہلاتا ہے۔

قولہ: ولیس ھذا النزاع الخ یعنی مذکورہ بالا اختلاف ایسا اختلاف لفظی نہیں جس کا تعلق اصطلاح سے ہو بایں معنی کہ بعض لوگوں کی اصطلاح میں لفظ جسم دو جزء سے مرکب مجموعہ کے لئے موضوع ہے اور بعض کی اصطلاح میں تین یا آٹھ اجزاء سے مرکب مجموعہ کے لئے موضوع ہے۔ جیسا کہ کلمہ نحویوں کی اصطلاح میں اس لفظ کو کہتے ہیں جو مفرد معنی کے لئے موضوع ہو اور منطقیوں کی اصطلاح میں ایسے لفظ کو کہتے ہیں جو ازمان ثلاثہ میں سے کسی زمانہ میں پائے جانے والے معنی پر دلالت کرے۔

بلکہ جسم کے بارے میں نزاع مذکور ایسا نزاع لفظی ہے جس کا تعلق عرف اور لغت سے ہے یعنی یہ نزاع لفظی بایں معنی ہے کہ لفظ جسم جس چیز کے لئے وضع کیا گیا ہے۔ اس کا وجود اور تحقق محض ترکیب سے ہو جائے گا جس کے لئے دو ہی جزء کافی ہیں۔ یا ترکیب کے ساتھ ابعاد کا ہونا بھی ضروری ہے۔

اس تفصیل سے معلوم ہوا کہ نزاع لفظی کی دو قسمیں ہیں۔ ایک وہ نزاع لفظی جس کا تعلق اصطلاح سے ہو، دوسرا وہ نزاع لفظی جس کا تعلق عرف اور لغت سے ہو۔

لہٰذا جسم کے بارے میں مذکورہ اختلاف کو صاحب مواقف کے نزاع لفظی قرار دینے اور شارح کے نزاع لفظی کی نفی کرنے میں کوئی منافات نہیں کیونکہ صاحب مواقف نے نزاع لفظی بمعنی ثانی قرار دیا ہے اور شارح نے نزاع لفظی بمعنی اول کی نفی کی ہے، جیسا کہ شارح کا " راجعاً الی الاصطلاح " فرمانا بھی صاف طور پر دلالت کرتا ہے۔

احتج الاولون بانه یقال لاحد الجسمین اذا زید علیه جزء واحد انه اجسم من الآخر، فلولا ان مجرد الترکیب کافٍ فی الجسمیة لما صار بمجرد زیادة الجزء ازید فی الجسمیة، وفیه نظر، لانه افعل من الجسامة بمعنی الضخامة وعظم المقدار، یقال جسُم الشئ ای عظُم فهو جسیم وجُسام بالضم، والکلام فی الجسم الذی هو اسم لا صفة۔

ترجمہ: قول اول کے قائلین یہ دلیل پیش کرتے ہیں کہ دو جسموں میں سے ایک کے بارے میں جبکہ اس پر ایک جزء بڑھا دیا جائے کہا جاتا ہے کہ یہ دوسرے سے اجسم ہے تو اگر جسم ہونے میں محض ترکیب کافی نہ ہوتی تو صرف ایک جزء کی زیادتی کی وجہ سے جسمیت میں دوسرے سے زائد نہ ہوتا۔ اور اس (دلیل) میں نظر ہے۔ اس لئے کہ وہ (اجسم) اسم تفضیل ہے جسامت بمعنی ضخامت اور مقدار کی زیادتی

سے۔ بولا جاتا ہے جسم الشئ بمعنی عظم فهو جسیم وجسام (جیم کے ضمہ کے ساتھ) اور ہماری گفتگو اس جسم کے بارے میں ہے، جو اسم ہے نہ کہ صفت ہے۔

تشریح: جو لوگ جسم کے تحقق کے لئے محض ترکیب کو کافی سمجھتے ہیں جس کے لئے صرف دو جزء ہونا کافی ہے۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ اگر دو ایسے مرکب مجموعے ہوں جن میں سے ہر ایک مجموعہ دو جزء سے مرکب ہو تو اگر ان میں سے ایک مجموعہ پر ایک جزء بڑھا دیا جاوے تو اس کو دوسرے مجموعہ کے مقابلہ میں اجسم بمعنی زائد فی الجسمیۃ کہا جائے گا۔ اس کا مطلب یہ نکلا کہ نفس جسمیت کا تحقق دو جزء سے ہو گیا تھا ہاں تیسرے جزء سے جسمیت میں زیادتی ہوئی، کیونکہ اگر دو جزء سے جسمیت محقق نہ ہوتی تو تیسرا جزء بڑھانے سے وہ مجموعہ جسم ہوتا، اجسم بمعنی زائد فی الجسمیۃ نہ ہوتا۔

قولہ: بان یقال لاحد الجسمین الخ میرے نزدیک عبارت یوں ہوتی تو مطلب زیادہ واضح ہوتا یقال لاحد المجموعین المرکبین من جزئین الخ یعنی دو جزء سے مرکب دو مجموعوں میں سے ایک کو جبکہ اس پر ایک جزء بڑھا دیا جائے، دوسرے سے اجسم کہا جاتا ہے۔

قولہ: وفیہ نظر۔ شارح کی نظر یہ ہے کہ اجسم کا مشتق منہ جسم نہیں ہے کہ اس کے معنی زائد فی الجسمیۃ ہوں۔ بلکہ اجسم جسامت بمعنی ضخامت اور مقدار کی زیادتی سے مشتق ہے جو باب کرم سے آتا ہے۔ جسم الشئ بمعنی عظم الشئ استعمال ہوتا ہے۔ اور اس سے صفت مشبہ جسیم اور جسام جیم کے ضمہ کے ساتھ آتا ہے۔

بہر حال جب اجسم کا مشتق منہ جسامت بمعنی ضخامت ہے، تو ہذا اجسم من الآخر کا مطلب ہوگا یہ ضخامت اور مقدار میں دوسرے سے بڑھا ہوا ہے نہ کہ جسمیت میں بڑھا ہوا ہے اس اعتبار سے اجسم اسم صفت ہوگا اور ہماری گفتگو اس جسم کے بارے میں ہے جو اسم ذات ہے اسم صفت نہیں ہے۔

او غیر مرکب کالجوهر یعنی العین الذی لا یقبل الانقسام لا فعلا ولا وهما ولا فرضا وهو الجزء الذی لا یتجزی ولم یقل وهو الجوهر احترازا عن ورود المنع بان ما لا یترکب لا ینحصر عقلا فی الجوهر بمعنی الجزء الذی لا یتجزی بل لا بد من ابطال الهیولی والصورة والعقول والنفوس المجردة لیتم ذلک، وعند الفلاسفة لا وجود للجوهر الفرد اعنی الجزء الذی لا یتجزی، وترکب الجسم انما هو من الهیولی والصورة۔

ترجمہ: یا (وہ ممکن جو قائم بالذات ہے) غیر مرکب ہوگا جیسے جوہر ہے یعنی وہ عین جو فعلاً وہماً اور

باطل ہو گئی تو مقدم یعنی جزء لا یتجزیٰ کا وجود بھی باطل ہو گیا۔ والتفصیل فی کتب الحکمۃ۔

واقویٰ ادلۃ اثبات الجزء انہ لو وضعت کرۃ حقیقیۃ علی سطح حقیقی لم تماسہ الا بجزء غیر منقسم اذ لو تماستہ بجزئین لکان فیہا خط بالفعل فلم تکن کرۃ حقیقیۃ

ترجمہ اور اثبات جزء لا یتجزیٰ کی قوی تر دلیل یہ ہے کہ اگر کوئی حقیقی کرہ کسی حقیقی سطح پر رکھا جائے۔ تو وہ کرہ اس سطح سے صرف ایک ناقابل تقسیم جزء کے ذریعہ اتصال کرے گا۔ چونکہ اگر دو جزء کے ذریعہ اس سطح سے اتصال کرے گا تو اس میں بالفعل خط ہونا لازم آئے گا۔ پھر وہ حقیقی کرہ نہیں ہوگا۔

تشریح جزء لا یتجزیٰ کے اثبات پر متکلمین نے متعدد دلائل پیش کئے ہیں۔ ان میں جو دلیل قوی تر ہے شارح اولاً اس کو ذکر کر رہے ہیں۔ اس کے بعد دو دلیلیں اور ذکر فرمائیں گے جو مشہور تر ہیں۔

یہاں جو قوی تر دلیل ذکر فرمائی ہے اس کو سمجھنے کے لئے چند باتیں یاد رکھئے۔ ایک تو یہ کہ کرہ کاف کے ضمہ اور راء کے فتحہ کے ساتھ بغیر تشدید ہے۔ اس کی جمع کرات اور کُرًی آتی ہے۔ لغت میں کرہ گیند کو کہتے ہیں اور اصطلاح میں کرہ سے مراد ایسا جسم مستدیر ہے جس کا احاطہ صرف ایک سطح سے ہو اور جس کے اندر بالکل وسط میں جو نقطہ فرض کیا جائے اس نقطہ سے سطح کی طرف نکلنے والے سارے خطوط برابر ہوں۔

اس طرح

کرہ حقیقی میں بالفعل خط نہیں ہوتا۔ کیونکہ خط منتہائے سطح کو کہتے ہیں اور کرہ کی سطح کا کوئی منتہیٰ نہیں ہوتا۔ دوسری بات یہ کہ سطح حقیقی سے سطح مستوی مراد ہے۔ سطح مستوی اس سطح کو کہتے ہیں جس پر خطوط مستقیمہ فرض کرنا ممکن ہو یعنی ایسے خطوط کھینچنا ممکن ہو کہ اگر ان خطوط پر نقطے فرض کئے جائیں تو سارے نقطے ایک ہی سمت میں واقع ہوں نہ کوئی نقطہ دوسرے نقطہ سے دائیں بائیں ہونے پائے اور نہ اوپر نیچے۔ بلفظ دیگر یوں کہئے کہ سطح مستوی اس سطح کو کہتے ہیں کہ جس میں ذرا بھی نشیب و فراز اور اونچ نیچ نہ ہو۔

تیسری بات یہ ذہن نشین رکھئے کہ جب کسی شئی کو برابر سطح پر رکھا جائے تو اس شئی کے اندر جتنی زیادہ کرویت اور گولائی ہوگی اسی قدر اس کے کم حصہ کا اتصال اس سطح سے ہوگا اور جس قدر کرویت کم ہوگی اسی قدر اس کے زیادہ حصہ کا اتصال اس سطح سے ہوگا۔

اس تمہید کے بعد دلیل کا حاصل یہ ہے کہ اگر کوئی کرہ حقیقی جس کی سطح کے لئے کوئی خط نہیں ہوتا۔ کسی سطح مستوی پر رکھا جائے تو اس کرہ کا جتنا حصہ اس سطح سے اتصال کرے گا وہ حصہ ناقابل تقسیم ہوگا اور یہی ناقابل تقسیم حصہ جزء لا یتجزیٰ ہے۔ کیونکہ اگر وہ حصہ قابل تقسیم ہوگا یعنی اس کے اجزاء ہو سکیں گے تو کم از کم دو جزء ہوں گے۔ جن کے باہم ملنے سے بالفعل خط کا وجود ہوگا۔ حالانکہ کرہ میں خط کا وجود بالفعل

محال ہے۔ اس لئے کرہ کا سطح سے اتصال نا قابل تقسیم جزء سے ہوگا اور وہی نا قابل تقسیم جزء، جزء لایتجزی کہلاتا ہے۔

قولہ: فلم تکن کرۃ حقیقیۃ: یعنی اگر سطح مستوی سے کرہ کا اتصال اپنے دو جزء کے بقدر حصے سے ہوگا تو ان دو اجزاء کے مجموعہ سے جو خط پیدا ہوگا وہ خط کہلائے گا اور ایسی صورت میں وہ کرہ، کرہ حقیقی نہیں رہے گا۔ کیونکہ کرہ حقیقی کے اندر بالفعل خط نہیں ہوتا۔

وأشهرها عند المشائخ وجهان: الأول أنه لو كان كل عين منقسما لا إلى نهاية لم تكن الخردلة أصغر من الجبل لأن كلا منهما غير متناهي الأجزاء، والعظم والصغر إنما هو بكثرة الأجزاء وقلتها، وذلك إنما يتصور في المتناهي. والثاني أن اجتماع أجزاء الجسم ليس لذاته وإلا لما قبل الافتراق، فالله تعالى قادر على أن يخلق فيه الافتراق إلى الجزء الذي لا يتجزى، لأن الجزء الذي تنازعنا فيه إن أمكن افتراقه لزمت قدرة الله تعالى عليه دفعا للعجز، وإن لم يمكن ثبت المدعى.

ترجمہ اور ان دلائل میں مشہور تر دلیلیں مشائخ (اشاعرہ) کے نزدیک دو ہیں۔ پہلی دلیل یہ ہے کہ اگر ہر عین غیر متناہی تقسیم کو قبول کرتا تو رائی کا دانہ پہاڑ سے چھوٹا نہ ہوتا کیونکہ دونوں میں سے ہر ایک غیر متناہی اجزاء والا ہوتا، اور بڑا ہونا اور چھوٹا ہونا اجزاء کے کثیر ہونے اور قلیل ہونے کی وجہ سے ہوتا ہے۔ اور یہ (قلیل یا کثیر ہونا) صرف متناہی میں متصور ہے۔ اور دوسری دلیل یہ ہے کہ جسم کے اندر اجزاء کا اجتماع جسم کی ذات کے تقاضے سے نہیں ہے۔ ورنہ وہ افتراق کو قبول نہ کرتا۔ تو اللہ تعالیٰ اس بات پر قادر ہیں کہ وہ جسم میں جزء لایتجزی کی حد تک اس کے اندر افتراق پیدا فرمادیں، اس لئے کہ جو جزء ہم دونوں فریق کے مابین متنازع فیہ ہے اگر اس کا افتراق ممکن ہو تو دفع عجز کے لئے اس پر اللہ تعالیٰ کا قادر ہونا لازم ہوگا، اور اگر افتراق ممکن نہیں ہے تو مدعا ثابت ہے۔

تشریح قولہ: الاول انہ لو کان: فلاسفہ کے نزدیک ہر عین غیر متناہی تقسیم کو قبول کرتا ہے۔ اس قاعدہ کے مطابق کوئی ایسا عین نہیں ہو سکتا جس کی تقسیم متناہی ہو کر وہ مزید تقسیم کے قابل نہ رہے اور اس کو جزء لایتجزی کہا جا سکے۔ تو چونکہ جزء لایتجزی کا ابطال فلاسفہ کے مذکورہ قاعدہ پر مبنی ہے کہ ہر عین غیر متناہی تقسیم کو قبول کرتا ہے اس لئے اس دلیل میں مذکورہ قاعدہ کو باطل کر کے جزء لایتجزی کا اثبات کیا گیا ہے۔

دلیل کا حاصل یہ ہے کہ اگر جسم کی تقسیم غیر متناہی ہو تو رائی کے دانہ کا پہاڑ سے چھوٹا نہ ہونا لازم آئے گا۔ اس لئے کہ رائی کا دانہ اور پہاڑ دونوں جسم ہیں اور جسم کی تقسیم غیر متناہی ہونے کے قاعدہ سے ان دونوں کی تقسیم بھی غیر متناہی ہوگی اور غیر متناہی تقسیم کے نتیجہ میں دونوں کے اجزاء بھی غیر متناہی ہوں گے اور چونکہ ایک غیر متناہی دوسرے غیر متناہی سے کم یا چھوٹا نہیں ہوتا۔ اسی بناء پر رائی کے دانہ کے غیر متناہی اجزاء پہاڑ کے غیر متناہی اجزاء سے کم نہیں ہوں گے۔ تو رائی کا دانہ پہاڑ سے چھوٹا بھی نہیں ہوگا۔ کیونکہ چھوٹا ہونا دوسرے کے مقابلہ میں اجزاء کی کمی کے سبب ہوتا ہے جو غیر متناہی ہونے کی وجہ سے برابر ہے۔
الغرض اگر جسم کی تقسیم غیر متناہی ہو تو رائی کے دانہ کا پہاڑ سے چھوٹا نہ ہونا لازم آئے گا۔ حالانکہ رائی کے دانہ کا پہاڑ سے چھوٹا ہونا بداہۃً باطل ہے۔ لہٰذا جسم کی تقسیم کا غیر متناہی ہونا بھی باطل ہے۔ اور جب جسم کی تقسیم کا غیر متناہی ہونا باطل ہے تو معلوم ہوا کہ جسم ایسے جزء پر جا کر تقسیم متناہی ہو کر ختم ہو جاتی ہے کہ اس کے بعد اس کی مزید تقسیم نہیں ہو سکتی۔ وہی جزء جس پر کسی جسم کی تقسیم پہنچ کر ختم ہو جائے اس کے بعد مزید تقسیم نہ ہو سکے، جزء لا یتجزیٰ کہلاتا ہے۔

قولہ: وان کل واحد الخ یہ مقدم یعنی جسم کے غیر متناہی تقسیم قبول کرنے کی صورت میں تالی یعنی رائی کے دانہ کا پہاڑ سے چھوٹا نہ ہونا لازم آنے کی دلیل ہے۔

قولہ: والاعظم والاصغر الخ یعنی بڑا وہ ہوتا ہے جس کے اجزاء دوسرے کے اجزاء سے زائد ہوں، اور چھوٹا وہ ہوتا ہے جس کے اجزاء دوسرے کے اجزاء سے کم ہوں۔

قولہ: وذالک انما یتصور الخ یعنی کمی و بیشی متناہی میں ہوتی ہے۔ غیر متناہی میں نہیں کیونکہ کمی و بیشی کا تحقق تو اس وقت ہوتا ہے جب ایک کے اندر کوئی ایسا جزء نکل آئے جس کے مقابلہ میں دوسرے کے اندر کوئی جزء نہیں ہے، اور ایک غیر متناہی کے ہر جزء کے مقابلہ میں دوسرے غیر متناہی کے اندر جزء موجود ہوتا ہے۔ اس لئے غیر متناہی میں کمی و بیشی نہیں ہوگی۔

قولہ: والثانی ان اجتماع اجزاء الجسم الخ اس دلیل کا سمجھنا چند مقدمات پر موقوف ہے (۱) جو چیز کسی کی ذات کا مقتضی ہوتی ہے وہ شیٔ کی ذاتی کہلاتی ہے اور شیٔ کی ذات سے اس کا زوال نہیں ہوتا مثلاً حرارت آگ کی ذات کا مقتضی ہونے کے سبب اس کی ذاتی صفت ہے۔ جس سے اس کا زوال ممکن نہیں (۲) کسی چیز کا افتراق اور اس کی تقسیم اس کے اجزاء کی اجتماعیت کے ختم ہونے کا نام ہے (۳) اللہ تعالیٰ تمام ممکنات پر قادر ہیں۔
اب دلیل کا حاصل یہ ہے کہ جسم کے اندر اجزاء کی اجتماعیت جسم کی ذات کا مقتضی اور جسم کی ذاتی

صفت نہیں ہے۔ والا۔ ورنہ اگر جسم کے اندر اجزاء کی اجتماعیت مقتضائے ذات ہوتی تو جسم کی ذاتی ہوتی۔ لما قبل الافتراق تو اجزاء کی یہ اجتماعیت حسب دفعہ نمبر ایک جسم سے زائل نہ ہوتی، اور جسم افتراق اور تقسیم کو قبول نہ کرتا۔ لیکن جسم کے اجزاء کی اجتماعیت زائل ہوتی ہے اور جسم افتراق اور تقسیم کو قبول کرتا ہے جس سے معلوم ہوا کہ جسم کے اندر اجزاء کی اجتماعیت باقتضاء ذات نہیں ہے اور جسم کے لئے ذاتی نہیں ہے اور جب اجزاء کی اجتماعیت جسم کی ذاتی صفت نہیں ہے تو اس کا زوال جو حسب دفعہ نمبر دو عین الافتراق ہے ممکن ہے اور حسب دفعہ نمبر تین اللہ تعالیٰ تمام ممکنات پر قادر ہیں۔ فان اللہ تعالیٰ قادر تو اللہ تعالیٰ اس بات پر بھی قادر ہیں کہ جسم کے اندر جتنے افتراقات اور جسم کی جتنی مرتبہ تقسیم ممکن ہے ان سارے ممکنہ افتراقات اور تقسیمات کو بالفعل وجود کردیں اور تقسیم کرتے کرتے ایسے جزء پر پہنچادیں کہ پھر کوئی تقسیم باقی نہ رہے تو یہی آخری جزء جس کے اندر اب کوئی تقسیم باقی نہیں ہے جزء لا یتجزیٰ ہے پس ہمارا مطلب ثابت ہوگیا۔ لان الجزء الذی۔ اس لئے کہ یہ آخری جزء جو ہمارے اور فلا[سفہ] کے درمیان محل نزاع ہے جس کو ہم لا یتجزیٰ اور فلاسفہ متجزی اور قابل تقسیم کہتے ہیں۔ اگر اس کی دوبارہ تقسیم ممکن ہو تو اللہ تعالیٰ سے عجز کو دفع کرنے کے لئے اللہ تعالیٰ کا اس پر قادر ہونا لازم ہوگا۔ اور یہ خلاف مفروض ہے کیونکہ مفروض یہ تھا کہ تحت القدرت ساری ممکنہ تقسیمات کو اللہ تعالیٰ نے بالفعل موجود کردیا ہے۔ کوئی اور ممکن تقسیم باقی نہیں ہے۔ اور اگر اس جزء کی مزید تقسیم ممکن نہیں ہے تو یہی جزء لا یتجزیٰ ہے۔ اور ہمارا مدعا ثابت ہے۔

قولہ: ان اجتماع اجزاء الجسم لذاتہ، یعنی جسم کے اندر اجزاء کی اجتماعیت باقتضاء ذات نہیں، یہ ایک دعویٰ ہے۔

قولہ: والا لما قبل الخ، مذکورہ دعویٰ کی دلیل ہے جو قیاس استثنائی ہے جس میں تالی کی نقیض کا استثناء کرنے سے نتیجہ مقدم کی نقیض آئے گا۔ تقدیر عبارت یوں ہے۔ وان لم یکن کذالک بل یکون اجتماع اجزاء الجسم لذاتہ (مقدم) لما قبل الافتراق (تالی) لکنہ یقبل الافتراق (نقیض تالی کا استثناء) فاجتماع اجزاء الجسم لیس لذاتہ۔

قولہ: لان الجزء الذی تنازعنا، یہ ایک محذوف دعویٰ کی دلیل ہے۔ تقدیر عبارت ہے فثبت المدعیٰ لان الجزء الذی الخ

والکل ضعیف، اما الاول فلانہ انما یدل علی ثبوت النقطۃ وهو لا یستلزم ثبوت الجزء لان حلولها فی المحل لیس الحلول السریانی حتی یلزم من عدم انقسامها

عدم انقسام المحل۔

ترجمہ اور یہ سب دلائل کمزور ہیں رہی پہلی دلیل تو اس لئے کمزور ہے کہ وہ صرف نقطہ کے ثبوت پر دلالت کرتی ہے۔ اور وہ (نقطہ کا ثبوت) جزء لا یتجزی کے ثبوت کو مستلزم نہیں ہے اس لئے کہ نقطہ کا اپنے محل میں حلول سریانی نہیں ہوتا کہ اس کے غیر منقسم ہونے سے اس کے محل کا غیر منقسم ہونا لازم آئے۔

تشریح قولہ: اما الاول۔ یہ پہلی دلیل کی وجہ ضعف ہے۔ کہ اس دلیل سے نقطہ کا ثبوت ہوگا جو ناقابل تقسیم عرض کو کہتے ہیں۔ جزء لا یتجزی کا ثبوت نہیں ہوگا جو ناقابل تقسیم جوہر کا نام ہے۔ کیونکہ سطح مستوی سے کرہ اپنی سطح کے ایسے جزء کے ذریعہ اتصال کرے گا جو ناقابل تقسیم ہوگا اور چونکہ سطح عرض ہے۔ لہٰذا اس کا ناقابل تقسیم جزء بھی عرض ہوگا اور ناقابل تقسیم عرض کو نقطہ کہتے ہیں تو نقطہ کا ثبوت ہوا جزء لا یتجزی کا ثبوت نہیں ہوا۔

قولہ: وھو لا یستلزم۔ یہ ایک سوال مقدر کا جواب ہے۔ سوال یہ ہے کہ جب نقطہ ثابت ہے تو لازمی طور پر اس سے جزء لا یتجزی بھی ثابت ہوگا۔ اس لئے کہ نقطہ عرض ہے اور ہر عرض کے لئے کوئی جوہر محل ہوتا ہے۔ لہٰذا اس نقطہ کے لئے بھی کوئی جوہر محل ہوگا۔ اور چونکہ نقطہ ناقابل تقسیم ہے۔ لہٰذا جو جوہر اس کا محل ہوگا وہ بھی ناقابل تقسیم ہوگا۔ اور ناقابل تقسیم جوہر ہی جزء لا یتجزی کہلاتا ہے پس جزء لا یتجزی ثابت ہوگیا۔

جواب کا حاصل یہ ہے کہ حلول کی دو قسمیں ہیں، ایک حلول سریانی جس کے اندر حال اپنے محل کے ہر ہر جزء میں موجود ہوتا ہے۔ اور حال کا ناقابل تقسیم ہونا محل کے ناقابل تقسیم ہونے کو مستلزم ہوتا ہے۔ دوسرا حلول طریانی ہے جس کے اندر ایسا نہیں ہوتا اور نقطہ کا اپنے محل یعنی خط کے اندر حلول سریانی نہیں ہے کہ اس کے ناقابل تقسیم ہونے سے اس کے محل جوہر کا ناقابل تقسیم ہونا لازم آئے کیونکہ نقطہ اپنے محل یعنی خط کا منتہا ہوتا ہے۔ خط کے ہر ہر جزء میں موجود نہیں ہوتا۔ لہٰذا نقطہ کا ثبوت جزء لا یتجزی کے ثبوت کو مستلزم نہیں ہوگا۔

واما الثانی والثالث فلان الفلاسفة لا یقولون بان الجسم متألف من اجزاء بالفعل وانها غیر متناهیة بل یقولون انه قابل لانقسامات غیر متناهیة ولیس فیها اجتماع اجزاء اصلا وانما العظم والصغر باعتبار المقدار القائم به لا باعتبار کثرة الاجزاء وقلتها والافتراق ممکن الی لا نهایة فلا یستلزم الجزء. واما ادلة النفی ایضا فلا تخلو عن ضعف ولهذا مال الامام الرازی فی هذه المسئلة الی

التوقف، فان قيل هل لهذا الخلاف ثمرة، قلنا نعم في اثبات الجوهر الفرد نجاة عن كثير من ظلمات الفلاسفة مثل اثبات الهيولى والصورة المؤدي الى قدم العالم ونفي حشر الاجسام وكثير من الاصول الهندسية المبني عليها دوام حركات السموات وامتناع الخرق والالتيام عليها۔

ترجمہ رہی دوسری اور تیسری دلیل (جو مشہور تر دلائل میں اول و ثانی ہے) تو وہ اس لئے ضعیف ہے کہ فلاسفہ یہ نہیں کہتے کہ جسم بالفعل اجزاء سے مرکب ہے خواہ وہ اجزاء غیر متناہی ہوں یہ تو نظام معتزلی کا مذہب ہے، بلکہ فلاسفہ کہتے ہیں کہ جسم غیر متناہی تقسیم کو قبول کرتا ہے، اور اس میں اجزاء کا اجتماع ہرگز نہیں ہے اور چھوٹا بڑا ہونا صرف اس مقدار کے اعتبار سے ہوتا ہے جو جسم کے ساتھ قائم ہے نہ کہ اجزاء کے قلیل اور کثیر ہونے کے اعتبار سے۔ اور جسم کی غیر متناہی تقسیم ممکن ہے۔ لہٰذا تقسیم جزء لا یتجزیٰ کو مستلزم نہیں ہوگی۔ رہے جزء لا یتجزیٰ کی نفی کے دلائل جو فلاسفہ پیش کرتے ہیں، تو وہ بھی ضعف سے خالی نہیں۔ اسی وجہ سے امام رازی رحمۃ اللہ علیہ اس مسئلہ میں توقف کی طرف مائل ہیں۔ پھر اگر یہ پوچھا جائے کہ عقائد کے باب میں اس اختلاف کا کوئی فائدہ ہے؟ تو ہم کہیں گے ہاں، جزء لا یتجزیٰ کو ثابت کرنے میں فلاسفہ کی بہت سی گمراہ کن اور خلاف شرع باتوں مثلاً ہیولیٰ اور صورت جسمیہ کے اثبات سے نجات ہے جو عالم کے قدیم ہونے اور حشر اجسام کے انکار کی طرف لے جاتا ہے اور بہت سے ایسے اصول ہندسیہ سے نجات ہے جن پر آسمانوں کی حرکات کا دائمی ہونا اور ان پر خرق والتیام کا ممتنع ہونا موقوف ہے۔

تشریح قولہ: و ما الثانی والثالث لو اثبات جزء کی دوسری اور تیسری دلیل مذکور ہے۔ ان کا اساس ان پر مبنی تھی کہ فلاسفہ کے نزدیک ہر جسم کی تقسیم بالفعل غیر متناہی ہے کہ ان کے نزدیک وہ غیر متناہی اجزاء سے بالفعل مرکب ہے حالانکہ یہ فلاسفہ کا نہیں بلکہ متکلمین میں سے نظام معتزلی کا مذہب ہے اس لئے شارح نے مستدل کی غلط فہمی کے ازالہ کے لئے فلاسفہ کا مسلک بتایا کہ فلاسفہ جسم کے اندر بالفعل اجزاء کے موجود ہونے اور ان کے غیر متناہی ہونے کے قائل نہیں ہیں۔ بلکہ فلاسفہ کے نزدیک ہر جسم فی نفسہ متصل واحد بلا کسی جوڑ کے ہے اس میں بالفعل اجزاء کا اجتماع نہیں ہے اور اس کے غیر متناہی تقسیم کو قبول کرنے کا مطلب یہ ہے کہ اس کی تقسیم کسی ایسی حد اور منتہی پر نہیں پہونچتی کہ اس کے بعد پھر تقسیم نہ ہوسکے۔ یہ مطلب نہیں کہ اس کے اندر بالفعل غیر متناہی اجزاء موجود ہیں جن کی طرف بالفعل غیر متناہی تقسیم ہوتی ہے اور جب جسم کے اندر بالفعل غیر متناہی اجزاء ہونا جس پر دوسرا اور تیسرا استدلال مبنی ہے فلاسفہ کا مذہب نہیں ہے تو فلاسفہ کے مقابلہ میں دوسرا اور تیسرا استدلال درست نہیں ہوگا۔

المحل على ما وهم، فإنما هو في بعض الأعراض. ويحدث في الأجسام والجواهر قيل هو من تمام التعريف احترازاً عن صفات الله تعالى، وقيل لا، بل هو بيان لحكمه كالألوان وأصولها قيل السواد والبياض وقيل الحمرة والخضرة والصفرة أيضاً والبواقي بالتركيب، والأكوان وهي الاجتماع والافتراق والحركة والسكون. والطعوم وأنواعها تسعة وهي المرارة والحرافة والملوحة والعفوصة والحموضة والقبض والحلاوة والدسومة والتفاهة، ثم يحصل بسبب التركيب أنواع لا تحصى والروائح وأنواعها كثيرة، وليست لها أسماء مخصوصة، والأظهر أن ما عدا الأكوان لا يعرض إلا الأجسام

ترجمہ اور عرض وہ ممکن ہے جو قائم بالذات نہ ہو بلکہ قائم بالغیر ہو بایں طور کہ وہ متحیز ہونے میں غیر کا تابع ہو یا غیر کے ساتھ ایسا خاص تعلق رکھنے والا ہو جیسا کہ اس تعلق نعت کا منعوت کے ساتھ ہوتا ہے جیسا کہ (قائم بالغیر کے معنی میں متکلمین اور فلاسفہ کا اختلاف) گذر چکا۔ اور قائم بالغیر کا یہ مطلب نہیں ہے کہ اس کا تصور بغیر محل کے ناممکن ہو جیسا کہ بعض لوگوں کو وہم ہوا، اس لئے کہ یہ تو بعض اعراض میں ہوتا ہے اور وہ (عرض) اجسام و جواہر میں حادث ہوتا ہے۔ بعض لوگوں نے کہا کہ یہ عرض کی تعریف کا تتمہ ہے صفات باری سے احتراز کے لئے۔ اور بعض نے کہا نہیں، بلکہ یہ اس کے حکم کا بیان ہے۔

جیسے الوان اور الوان کے اصول بعض لوگوں نے سواد اور بیاض کو قرار دیا ہے اور بعض نے کہا کہ سرخی، سبزی اور زردی بھی، اور باقی الوان ترکیب کے ذریعہ ہوتے ہیں اور جیسے اکوان اور وہ اجتماع و افتراق اور حرکت و سکون ہیں۔ اور جیسے ذائقے اور ان کے اقسام نو ہیں اور وہ تلخی اور تیزی اور نمکینیت اور کسیلا پن اور کھٹا پن اور بکباپن اور مٹھاس اور چکناہٹ اور پھیکا پن ہے۔ پھر ترکیب سے بے شمار اقسام حاصل ہوتی ہیں اور جیسے بو اور اس کے اقسام بہت ہیں اور ان کے مخصوص نام نہیں ہیں اور راجح یہ ہے کہ اکوان کے علاوہ جتنے اعراض ہیں وہ صرف اجسام کو عارض ہوتے ہیں۔

تشریح قولہ: والعرض الخ عین کی تعریف اور تقسیم سے فارغ ہونے کے بعد عالم کی دوسری قسم عرض کی تعریف اور اس کی چند مثالیں بیان کر رہے ہیں۔ فرماتے ہیں کہ عرض وہ ممکن ہے جو قائم بالذات نہ ہو بلکہ قائم بالغیر ہو خواہ قائم بالغیر بایں معنی ہو کہ وہ متحیز ہے یعنی محسوس اشارہ کئے جانے اور حیز اور مکان کے اندر ہونے میں غیر کا تابع ہو جیسا کہ متکلمین کا مذہب ہے یا قائم بالغیر بایں معنی ہو کہ غیر کے ساتھ اس کا ایسا خاص ربط و اتصال ہو جس کی وجہ سے اس کا نعت و صفت بننا اور اس غیر کا

صفت وموصوف بنا درست ہو، جیسا کہ فلاسفہ کا مذہب ہے۔

قولہ: علیٰ ما سبق الخ یعنی قائم بالغیر کے معنی میں متکلمین اور فلاسفہ کا اختلاف اس سے پہلے ماتن کے قول "فالاعیان مالہ قیام بذاتہ" کی تشریح میں گذر چکا ہے۔

قولہ: لا بمعنی الخ بعض لوگوں نے قائم بالغیر کا معنی بیان کیا ہے کہ جس کا تصور اپنے محل کے بغیر نہ ہوسکے، شارح کہتے ہیں کہ قائم بالغیر کی یہ تعریف درست نہیں کیونکہ اعراض کی دو قسمیں ہیں۔ ایک اعراض غیر نسبیہ جن کا تصور دوسری چیز پر موقوف نہیں رہتا مثلاً کم وکیف، اور دوسرے اعراض نسبیہ جن کا تصور دوسری چیز پر موقوف ہوتا ہے۔ جیسے این، اضافت، ملک، وضع، متی، فعل، انفعال تو مذکورہ تعریف اعراض نسبیہ کو شامل ہوگی، اعراض غیر نسبیہ کو شامل نہیں ہوگی۔ لہٰذا یہ تعریف غیر جامع ہوئی۔ برخلاف اول الذکر دونوں تعریفوں کے جو متکلمین اور فلاسفہ نے کی ہیں کہ وہ اعراض نسبیہ وغیر نسبیہ دونوں کو شامل ہیں۔

قولہ: قیل الخ بعض لوگوں نے کہا کہ مصنف کا قول "ویحدث فی الاجسام" عرض کی تعریف میں داخل ہے تاکہ صفات باری عرض کی تعریف سے خارج ہوجائیں اور اس کی وجہ سے صفات باری عرض سے اس لئے خارج ہوجائیں گی کہ صفات باری قدیم ہیں حادث نہیں ہیں۔ لیکن یہ قول ضعیف ہے۔

صحیح یہ ہے کہ صفات باری، مصنف کے قول "والعرض ما لا یقوم بذاتہ" میں لفظ ما کی وجہ سے خارج ہوگئیں، کیونکہ لفظ ما سے مراد ممکن ہے اور ہر ممکن حادث ہوتا ہے، اور صفات حادث نہیں بلکہ قدیم ہیں اس لئے عرض کی تعریف صفات باری کو شامل ہی نہیں کہ اس کو خارج کرنے کی ضرورت پیش آئے بلکہ یہ تو عرض کے حکم کا بیان ہے۔

قولہ: کالالوان الخ مصنف عرض کی کچھ مثالیں ذکر کر رہے ہیں عرض کے اقسام میں سے الوان ہیں۔ اور الوان کے اصول بسیطہ بعض لوگوں نے صرف سیاہی اور سفیدی کو قرار دیا ہے باقی جتنے الوان ہیں وہ ایک کو دوسرے سے ملانے کا نتیجہ ہیں مثلاً سفیدی ایک رنگ ہے اور سیاہی دوسرا رنگ ہے اور سفیدی وسیاہی کو ملانے سے تیسرے رنگ کا وجود ہوگا۔ پھر اس تیسرے رنگ میں خالص سفیدی ملائی جائے تو چوتھے رنگ کا وجود ہوگا اور اگر خالص سیاہی ملائی جائے تو پانچویں رنگ کا وجود ہوگا۔ علیٰ ہذا القیاس۔ اور بعض لوگوں نے الوان کے اصول بسیطہ پانچ قرار دیئے ہیں۔ دو تو وہی جو اوپر مذکور ہوئے اور سرخی وسبزی وزردی۔

قولہ: والاکوان الخ اکوان کون کی جمع ہے جس کے معنی وجود اور حصول کے ہیں متکلمین کون کی چار قسمیں بیان کرتے ہیں (۱) اجتماع (۲) افتراق (۳) حرکت (۴) سکون۔ اب ہر ایک کی تعریف سنیے۔ وجہ حصر

کا ایسے طور پر وجود و کون، کہ ان دونوں کے بیچ تیسری چیز داخل ہو۔ اجتماع کہلاتا ہے۔ اور دو جوہروں کا ایسے
طور پر کون و وجود کہ ان کے بیچ تیسری چیز آجائے افتراق کہلاتا ہے۔ اور کسی جسم کا دو وقت میں دو حیز میں کون
و وجود حرکت کہلاتا ہے۔ اور کسی جسم کا دو وقت، اور دونوں میں ایک ہی حیز میں کون و وجود سکون کہلاتا ہے۔ مثلاً کسی
کا ایک وقت میں جس جگہ کون و وجود تھا دوسرے وقت میں اس کا دوسری جگہ کون و وجود حرکت کہلائے گا اور کسی
کا ایک وقت میں جس جگہ میں کون و وجود تھا دوسرے وقت میں اسی جگہ میں اس کا کون و وجود سکون کہلائے گا۔
تو حرکت میں دو آن ہوتے ہیں۔ ایک سابق اور دوسرا لاحق، اور دو حیز ہوتے ہیں ایک سابق اور دوسرا لاحق،
اسی طرح دو کون بھی ہوتے ہیں ایک کون فی الآن السابق فی الحیز السابق، اور دوسرا کون فی الآن
اللاحق فی الحیز اللاحق، اسی وجہ سے متکلمین حرکت کی تعریف میں کہتے ہیں ھی کونان فی آنین فی
مکانین اس کے برخلاف سکون میں کون اور آن تو دو ہوتے ہیں مگر حیز و مکان ایک ہوتا ہے اسی سے
متکلمین سکون کی تعریف میں کہتے ہیں کونان فی آنین فی مکان واحد، الغرض حرکت اور سکون دونوں کون
یعنی وجود کی قسم ہیں اس لئے دونوں وجودی ہوئے اور جب دو باہم متقابل چیزیں وجودی ہوں اور ان میں سے
ایک کا تصور دوسرے پر موقوف نہ ہو تو ان میں تقابل تضاد ہوتا ہے اسی بناء پر متکلمین کے نزدیک حرکت و سکون
میں تقابل تضاد ہوگا۔ اور فلاسفہ کے نزدیک حرکت وجودی صفت ہے کیونکہ حرکت کسی چیز کے تدریجی طور پر درجہ
کمال کو پہنچنے کا نام ہے اور سکون عدمی ہے کیونکہ سکون اس چیز کے حرکت نہ کرنے کا نام ہے جس میں
حرکت کی استعداد ہے۔ اسی بناء پر فلاسفہ کے نزدیک حرکت و سکون میں تقابل عدم و ملکہ ہوگا۔

قولہ: الحرارۃ الخ حرارت گرمی کی کیفیت کو کہتے ہیں اور حرافۃ مرچ کی تلخی و تیزی کو کہتے ہیں
عفوصت اور قبض کے معنی کسیلا پن۔ کسیلا پن کے معنی زبان کھینچنا۔ جیسا کہ کچا کیلا کھانے کی صورت
میں ہوتا ہے کہ زبان سکڑنے لگتی ہے۔ بعض لوگوں نے قبض اور عفوصت میں یہ فرق بیان کیا ہے کہ
زبان کے ظاہر و باطن دونوں کا سکڑنے لگنا قبض ہے اور صرف ظاہر کا سکڑنا عفوصت ہے

قولہ: والاظھر الخ یعنی اعراض میں سے اکوان یعنی اجتماع و افتراق اور حرکت و سکون اجسام
کو بھی عارض ہوتے ہیں اور غیر اجسام کو بھی اور ان کے علاوہ جو اعراض ہیں مثلاً الوان و طعوم اور روائح وغیرہ
تو وہ صرف اجسام کو عارض ہوتے ہیں۔ بظاہر شارح کا یہ قول شارح تجرید کے اس قول کے منافی معلوم ہوتا
ہے کہ اعراض محسوسہ مثلاً الوان اور طعوم وغیرہ بھی ایک جوہر میں پائے جا سکتے ہیں۔ اور ایک جوہر جسم
نہیں ہے۔ لیکن واقعہ یہ ہے کہ دونوں قول اپنی اپنی جگہ درست ہیں۔ دونوں میں کوئی منافات نہیں۔ کیونکہ
شارح تجرید کی بات امکان کے بارے میں ہے اور شارح کتاب ہذا کی بات وقوع کے بارے میں ہے

وإذا تقرر أن العالم أعيان وأعراض، والأعيان أجسام وجواهر، فنقول الكل حادث، أما الأعراض فبعضها بالمشاهدة كالحركة بعد السكون، والضوء بعد الظلمة، والسواد بعد البياض، وبعضها بالدليل وهو طريان العدم كما في أضداد ذلك، فإن القدم ينافي العدم، لأن القديم إن كان واجبا لذاته فظاهر، وإلا لزم استناده إليه بطريق الإيجاب، إذ الصادر عن الشيء بالقصد والاختيار يكون حادثا بالضرورة، والمستند إلى الموجب القديم قديم ضرورة امتناع تخلف المعلول عن العلة۔

ترجمہ اور جب یہ ثابت ہو چکا کہ عالم کی دو قسمیں اعیان اور اعراض ہیں اور اعیان کی دو قسمیں اجسام و جواہر ہیں تو اب ہم کہتے ہیں کہ یہ سب حادث ہیں، بہرحال اعراض تو ان میں سے بعض (کا حادث ہونا) مشاہدہ سے ثابت ہے، جیسے سکون کے بعد حرکت اور تاریکی کے بعد روشنی اور سفیدی کے بعد سیاہی، اور بعض اعراض (کا حادث ہونا) دلیل سے ثابت ہے۔ اور وہ دلیل حدوث، عدم کا طاری ہونا ہے جیسا کہ ان کی اضداد میں، کیونکہ قدیم ہونا معدوم ہونے کے منافی ہے۔ اس لئے کہ قدیم اگر واجب لذاتہ ہے تب تو اس کا منافی عدم ہونا ظاہر ہے۔ ورنہ اگر وہ ممکن لذاتہ ہے تو اس کا واجب لذاتہ پر تکیہ کرنا یعنی واجب لذاتہ کا معلول بنا بطریق ایجاب لازم ہے کیونکہ ہر چیز کسی سے ارادہ اور اختیار کے ساتھ صادر ہوتی ہے وہ حادث ہوتی ہے اور جو کسی قدیم فاعل بالایجاب کا معلول ہو وہ قدیم ہوتا ہے کیونکہ علت سے معلول کا تخلف ممتنع ہے۔

تشریح قولہ: واذا تقرر الخ یعنی اب تک کی تقریر سے عالم کی تین قسمیں ثابت ہیں (۱) اعراض (۲) عین غیر مرکب جیسے جواہر فردہ (۳) عین مرکب یعنی جسم۔

قولہ: فنقول الکل حادث یعنی تمام اعراض بھی حادث ہیں اور اسی طرح تمام اعیان مرکبہ یعنی اجسام اور اعیان غیر مرکبہ مثلاً جواہر فردہ بھی حادث ہیں اور جب عالم کی یہ تینوں اقسام حادث ہیں اور جب عالم کی تینوں اقسام حادث ہیں تو مصنف کا دعویٰ "العالم بجمیع اجزائہ محدث" ثابت ہو گیا۔

حدوث اعراض

قولہ: اما الاعراض الخ اعراض سب کے سب حادث ہیں۔ بعض اعراض کا حدوث مشاہدہ سے ثابت ہے مثلاً شئی جس وقت ساکن ہوتی ہے حرکت سے عاری ہوتی ہے۔ پھر جب حرکت کرنے لگتی ہے تو حرکت کا جو عرض ہے عدم سے وجود کی طرف خروج ہوا، اور عدم سے وجود کی طرف خروج کرنے ہی کا نام حدوث ہے۔ معلوم ہوا حرکت حادث ہے۔ اسی طرح تاریکی کے وقت میں روشنی معدوم ہوتی ہے اور تاریکی کے زائل ہونے پر

روشنی کا عدم سے وجود کی طرف خروج ہوتا ہے اور عدم سے وجود کی طرف خروج کا نام حدوث ہے معلوم ہوا کہ روشنی جو کہ عرض ہے حادث ہے۔

قولہ: وبعضہا: یعنی بعض اعراض کا حدوث دلیل سے ثابت ہے اور ... حدوث عدم کا طاری ہونا ہے جیسا کہ اعراض مذکورہ، حرکت، روشنی اور سواد کے اضداد سکون، تاریکی اور بیاض کے حادث ہونے کی دلیل ان پر عدم کا طاری ہونا ہے کیونکہ جب حرکت کا وجود ہوا تو اس کی ضد یعنی سکون معدوم ہو گیا اور روشنی کے وجود سے تاریکی معدوم ہوگئی اور سیاہی کے وجود سے سفیدی معدوم ہوگئی اور کسی چیز کا معدوم ہونا اس کے حادث ہونے کی دلیل ہے۔

قولہ: فان القدم الخ یعنی کسی چیز پر عدم کا طاری ہونا اس کے حادث ہونے کی دلیل ہے کہ قدم اور عدم میں منافات ہے جس چیز کا قدیم ہونا ثابت ہوگا وہ معدوم نہیں ہو سکتی اور جس چیز پر عدم طاری ہوگا وہ قدیم نہیں ہو سکتی پس لامحالہ وہ حادث ہوگی۔ یہ مسئلہ متکلمین اور فلاسفہ میں متفق علیہ ہے۔

قولہ: فان القدم الخ یہ قدم اور عدم میں منافات کی دلیل ہے۔ دلیل کے سمجھنے سے پہلے چند مقدمات ذہن نشین کر لیجیے (۱) واجب لذاتہ کا وجود ضروری اور عدم محال ہوتا ہے (۲) ہر ممکن اپنے وجود میں کسی علت اور فاعل کا محتاج ہوا کرتا ہے یعنی علت و فاعل کا محتاج و معلول ہوا کرتا ہے، دوسرا ممکن کے لئے علت یا فاعل کسی ممکن کو ماننے سے تسلسل لازم آتا ہے کیونکہ ممکن کی علت اگر ممکن ہوگی تو بحکم مقدمہ ثانیہ وہ بھی کسی علت کا محتاج ہوگا اور یہ علت بھی ممکن ہونے کی وجہ سے کسی علت کی محتاج ہوگی علی ہذا القیاس سلسلہ ممکنات کا غیر متناہی ہونا لازم آئے گا (۳) جو چیز کسی علت اور فاعل سے اس کے ارادہ اور قصد سے صادر ہو وہ حادث ہے کیونکہ فاعل کو کسی چیز کے ایجاد کا قصد و ارادہ اس چیز کے وجود کی حالت میں تو ہو نہیں سکتا ورنہ موجود کا ایجاد لازم آئے گا جو تحصیل حاصل ہے لامحالہ شی کے ایجاد کا قصد و ارادہ اس کے عدم کی حالت میں ہوگا اور یہی عدم دلیل حدوث ہے پس معلوم ہوا کہ جو چیز فاعل سے اس کے ارادہ و اختیار کے ساتھ صادر ہوگی وہ حادث ہے (۴) جو چیز قدیم کسی فاعل موجب کا معلول ہو یعنی جو ذات سے بالایجاب صادر ہو وہ مستمر الوجود ہوتی ہے عدم اس پر طاری نہیں ہوتی ورنہ معلول کا علت سے تخلف یعنی فاعل موجب اور علت تامہ کے موجود ہوتے ہوئے معلول کا معدوم ہونا لازم آئے گا اور معلول کا علت سے تخلف ناجائز ہے۔

ان مقدمات کی روشنی میں اب عبارت کو پیش نظر رکھتے ہوئے قدم اور عدم میں منافات کی دلیل یوں بیان کی جائے گی کہ قدیم دو حال سے خالی نہیں یا تو واجب لذاتہ ہوگا یا ممکن لذاتہ ہوگا۔ ان کان واجبا لذاتہ: اگر قدیم واجب لذاتہ ہے تب تو اس پر عدم کا طاری نہ ہونا بحکم مقدمہ اولیٰ ظاہر ہے

ذاتہ - اور اگر قدیم واجب لذاتہ نہیں ہے بلکہ ممکن ہے تو بحکم مقدمہ ثانیہ وہ ممکن کسی علت مرجحہ اور فاعل کا محتاج ہوگا جو اس ممکن کے وجود کو اس کے عدم پر ترجیح دے اور وہ علت ممکن تو ہو نہیں سکتی ورنہ علت کے ممکن ہونے کی صورت میں بحکم مقدمہ ثالثہ تسلسل محال لازم آئے گا۔ لا محالہ وہ علت واجب ہوگی اور لزوم استنادہ الیہ بطریق الایجاب " اس ممکن کا اپنے وجود میں واجب لذاتہ پر بطریق ایجاب تکیہ و سہارا کرنا یعنی واجب لذاتہ سے اس کے ارادہ و اختیار کے بغیر صادر ہونا لازم ہوگا اور بطریق ایجاب اس لئے کہا کہ اگر اس ممکن کا صدور واجب سے بطریق ایجاب نہ ہو بلکہ بالقصد والاختیار ہو تو اس کا حادث ہونا لازم آئے گا اذ الصادر عن الشیٔ بالقصد والاختیار یکون حادثا بالضرورۃ۔ اس لئے کہ بحکم مقدمہ رابعہ جو چیز کسی فاعل سے اس کے اختیار و ارادہ سے صادر ہو وہ حادث ہوتی ہے حالانکہ ہم نے اس ممکن کو قدیم مانا ہے لہٰذا وہ ممکن اپنے فاعل سے بالاختیار نہیں بلکہ بالایجاب صادر ہوگا۔ والمستند الی الموجب القدیم قدیم۔ اور بحکم مقدمہ خامسہ جو چیز کسی قدیم سے بالایجاب صادر ہو وہ قدیم یعنی مستمر الوجود ہوتی ہے کبھی معدوم نہیں ہوتی ہے۔ ضرورۃ امتناع تخلف المعلول عن العلۃ۔ کیونکہ معلول کا اپنی علت سے تخلف محال ہے اس لئے وہ ممکن بھی قائم موجب کا معلول ہونے یعنی فاعل سے بالایجاب صادر ہونے کی وجہ سے مستمر الوجود ہوگا اس کا عدم محال ہے۔ تو جب قدیم چاہے واجب لذاتہ ہو یا ممکن ہو بہر صورت اس کا عدم محال ٹھہرا تو ہمارا دعویٰ القدم ینافی العدم ثابت ہوگیا۔

قولہ: و الا الخ یعنی اگر قدیم واجب لذاتہ نہیں ہے بلکہ ممکن ہے تو اس ممکن کا واجب لذاتہ پر تکیہ کرنا اور واجب لذاتہ کا علت اور اس کا معلول ہونا لازم ہوگا۔

قولہ: بطریق الایجاب - یعنی وہ ممکن کسی واجب لذاتہ کا معلول بطریق ایجاب ہوگا۔ اس کا صدور اس واجب سے بالقصد والاختیار نہیں ہوگا۔

قولہ: والمستند الی الموجب الخ موجب سے مراد فاعل موجب ہے یعنی جس سے معلول کا صدور بالایجاب ہو، بالاختیار نہ ہو۔

قولہ: قدیم الخ یہاں قدیم یعنی مستمر الوجود ہے جو کبھی معدوم نہ ہو۔ مناسب یہ تھا کہ شارح کہتے والمستند الی الموجب القدیم لا یقبل العدم۔ یعنی جو چیز کسی قدیم سے بالایجاب صادر ہو وہ معدوم نہیں ہوتی۔

قولہ: الموجب - فاعل موجب و علت موجبہ اس کو کہتے ہیں جس سے معلول اس کے ارادہ و اختیار کے بغیر صادر ہو۔ جیسے آگ سے حرارت و احراق کا صدور آگ کے ارادہ و اختیار کے بغیر ہوتا ہے۔ اور آگ

حرارت و حراق کے لئے علت موجبہ ہے۔

قولہ: ضرورۃ امتناع تخلف المعلول عن العلۃ یعنی علت موجبہ سے معلول کا تخلف (یعنی) محال
معنی کہ علت موجبہ مثلاً آگ موجود ہو اور معلول یعنی حرارت معدوم ہو یہ جائز نہ ہوگا اسی طرح ممکن واجب کا علت
موجبہ و علت موجبہ کا معلول ہوگا تو اس کا عدم محال ہوگا

نقشہ منحصر احتمالات در قدیم

قدیم

واجب لذاتہ — ممکن لذاتہ

واس صورت میں عدم کا قول ہوا کہ مرتفعہ ہو ولی ظاہر ہے

علت موجبہ واجب ہو — علت موجبہ ممکن ہو

بصورت متذکرہ تسلسل ہوتا ہے جو محال ہے

علت موجبہ سے ممکن کا صدور بالاختیار ہو — علت موجبہ سے ممکن کا صدور بالایجاب ہو

اس صورت میں معترض یعنی ممکن حادث ہوگا — اس صورت میں ممکن معلول مستمر وجود ہوگا اس
اور یہ خلاف مفروض ہے جس کی وجہ باطل ہے — کا عدم محال ہوگا

واما الاعيان فلانها لا تخلو عن الحوادث وكل ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث. اما المقدمة
الاولى فلانها لا تخلو عن الحركة والسكون وهما حادثان. اما عدم الخلو عنهما فلان الجسم
او الجوهر لا يخلو عن الكون في حيز فان كان مسبوقا بكون آخر في ذلك الحيز بعينه فهو
ساكن وان لم يكن مسبوقا بكون آخر في ذلك الحيز بل في حيز آخر فهو متحرك وهذا
معنى قولهم الحركة كونان في آنين في مكانين والسكون كونان في آنين في مكان واحد
فان قيل يجوز ان لا يكون مسبوقا بكون آخر اصلا كما في آن الحدوث فلا يكون متحركا
كما لا يكون ساكنا قلنا هذا المنع لا يضرنا لما فيه من تسليم المدعى على ان الكلام في الاجسام
التي تعددت فيها الاكوان وتجددت عليها الاعصار والازمان. واما حدوثهما فلانهما
من الاعراض وهي غير باقية ولان ماهية الحركة لما فيها من الانتقال من حال
الى حال تقتضي المسبوقية بالغير والازلية تنافيها ولان كل حركة فهي على التقضي
وعدم الاستقرار وكل سكون فهو جائز الزوال لان كل جسم فهو قابل للحركة بالضرورة
وقد عرفت ان ما يجوز عدمه يمتنع قدمه. واما المقدمة الثانية فلان ما لا يخلو

اجسام کے بارے میں ہے جن پر سابق دوسیون متعدد اکوان گذر چکے ہوں کہ وہ دو حال سے خالی نہیں یا تو کون مسبوق اسی مکان میں ہوگا جس میں کون سابق ہے تو یہ سکون ہے یا کون مسبوق دوسرے مکان میں ہوگا تو یہ حرکت ہے اور حرکت وسکون دونوں حادث ہیں معلوم ہوا کہ یہ اجسام حوادث سے خالی نہیں اور جو حوادث سے خالی نہ ہو وہ حادث ہیں لہٰذا یہ اجسام بھی جن پر متعدد اکوان گذر چکے ہیں حادث ہوئے جس طرح آن حدوث والے اجسام تھا رے نزدیک بھی حادث ہیں۔

وههنا ابحاث، الاول انه لا دليل على انحصار الاعيان فى الجواهر والاجسام وانه يمتنع وجود ممكن يقوم بذاته ولا يكون متحيزا اصلا كالعقول والنفوس المجردة التى يقول بها الفلاسفة، والجواب ان المدعى حدوث ما ثبت من الممكنات وهو الاعيان المتحيزة والاعراض، لان ادلة وجود المجردات غير تامة على ما بين فى المطولات الثانى ان ما ذكر لا يدل على حدوث جميع الاعراض اذ منها ما لا يعلم بالمشاهدة حدوثه ولا حدوث اضداده كالاعراض القائمة بالسموات من الاضواء والاشكال والامتدادات، والجواب ان هذا غير مخل بالغرض، لان حدوث الاعيان يستلزم حدوث الاعراض ضرورة انها لا تقوم الا بها،

ترجمہ اور یہاں (حدوث عالم کی دلیل پر) چند اشکالات ہیں۔ پہلا اشکال یہ ہے کہ جواہر اور اجسام میں اعیان کے منحصر ہونے پر کوئی دلیل نہیں اور نہ ہی اس بات پر کوئی دلیل ہے کہ ایسے ممکن کا وجود محال ہے جو قائم بالذات ہو اور کسی حیز میں نہ ہو، جیسے عقول اور نفوس مجردہ جن کے فلاسفہ قائل ہیں اور جواب یہ ہے کہ ہمارا دعویٰ ان ممکنات کے حادث ہونے کا ہے جو ثابت ہیں اور وہ ممکنات ثابتہ اعیان متحیزہ اور اعراض ہیں اس لئے کہ مجردات کے وجود کے دلائل مکمل نہیں ہیں۔ جیسا کہ بڑی کتابوں میں تفصیل سے بیان کیا گیا ہے۔ دوسرا اعتراض یہ ہے کہ جو دلیل ذکر کی گئی ہے وہ تمام اعراض کے حادث ہونے پر دلالت نہیں کرتی۔ اس لئے کہ بعض اعراض ایسے ہیں جن کا حادث ہونا مشاہدہ سے نہیں معلوم ہے اور نہ ان کے اضداد کا حادث ہونا معلوم ہے جیسے وہ اعراض جو آسمانوں کے ساتھ قائم ہیں مثلاً روشنی، شکلیں اور امتدادات۔ اور جواب یہ ہے کہ یہ بات مقصود میں خلل انداز نہیں ہے اس لئے کہ اعیان کا حادث ہونا اعراض کے حدوث کا مقتضی ہے کیونکہ اعراض اعیان ہی کے ساتھ قائم رہتا۔

تشریح قوله: الاول انه الخ یہ اعتراض اعیان کو اجسام و جواہر دو میں منحصر کرنے پر ہے معترض کہتا ہے کہ اعیان کے صرف دو قسم اجسام و جواہر میں منحصر ہونے پر کوئی دلیل نہیں

ہے اور نہ یہ اس بات پر کوئی دلیل ہے کہ ایسے ممکن کا وجود محال ہو جو قائم بالذات ہو مگر متحیز نہ ہو۔ تو ہم کہہ سکتے ہیں کہ بعض ایسے ممکنات بھی ہیں جو قائم بالذات ہیں اس بنا پر وہ عین ہیں مگر وہ متحیز اور قابل اشارۂ حسی نہیں ہیں اس بناء پر نہ وہ جسم ہیں اور نہ جوہر فرد یعنی جزء لا یتجزیٰ ہیں۔ کیونکہ جسم اور جوہر فرد متحیز اور قابل اشارہ حسیہ ہوتے ہیں۔ مثلاً عقول عشرہ اور نفوس، جن کے وجود کو فلاسفہ مانتے ہیں۔ جو قائم بالذات ہونے کی وجہ سے عین ہیں مگر متحیز اور قابل اشارہ حسیہ نہ ہونے کی وجہ سے نہ جسم ہیں نہ جوہر فرد یعنی جزء لا یتجزیٰ ہیں۔ لہٰذا اعیان کو اجسام و جواہر میں منحصر کرنا صحیح نہیں ہے۔

جواب آں عزل

قولہ والجواب الخ جواب کا حاصل یہ ہے کہ مقصود اصلی تو ہمارا وجود باری توحید باری اور صفات باری کا اثبات ہے اور اس مقصد کے حصول میں صرف ان ممکنات کا حدوث کافی ہے۔ جن کا وجود دلیل سے ثابت ہے۔ اس لئے ہمارا دعویٰ صرف ان ممکنات کے حدوث کا ہے جن کا وجود دلیل سے ثابت ہے۔ اور جن ممکنات کا وجود دلیل سے ثابت ہے وہ صرف اعیان متحیزہ اور اعراض ہیں۔ اور اعیان متحیزہ اجسام و جواہر فردہ میں منحصر ہیں۔ رہے اعیان غیر متحیزہ یعنی جواہر مجردہ مثلاً عقول و نفوس تو ہمارے نزدیک ان کا وجود ثابت نہیں کیونکہ ان مجردات کے وجود کے دلائل ناقص ہیں اسلامی قواعد کے خلاف ہیں جیسا کہ ان دلائل کا ناقص ہونا اور اسلامی اصول کے خلاف ہونا بڑی کتابوں میں واضح کیا گیا ہے۔

اعتراض دوم بر دلیل حدوث اعراض

قولہ: والثانی الخ یہ اعتراض حدوث اعراض کی اس دلیل پر ہے جس کو شارح نے اپنے قول "اما الاعراض فبعضها بالمشاهدة الخ" سے بیان کیا ہے۔ اعتراض کا حاصل یہ ہے کہ آپ نے حدوث اعراض کے بارے میں کہا ہے کہ بعض اعراض کا حدوث مشاہدے سے معلوم ہے اور بعض کا حدوث دلیل سے۔ اور وہ دلیل حدوث عدم کا طاری ہونا ہے۔ تو یہ دلیل تمام اعراض کے حدوث پر دلالت نہیں کرتی۔ کیونکہ بعض اعراض ایسے بھی ہیں جن کا حادث ہونا مشاہدے سے نہیں جانا جا سکتا۔ اور جب ان اعراض کا حادث ہونا مشاہدے سے معلوم نہیں ہو سکتا۔ تو ان کے اضداد کا معدوم ہونا بھی معلوم نہیں ہو سکتا کہ ان کے عدم کو ان کے حدوث پر دلیل بنایا جائے۔ مثلاً جو اعراض آسمانوں کے ساتھ قائم ہیں جیسے ان کی شکلیں، ان کا طول، عرض، عمق، اسی طرح روشنیاں۔ کہ یہ سب اعراض آسمانوں کے ساتھ قائم ہیں مگر نہ تو ان کا حدوث مشاہد ہے اور نہ ان کے اضداد کا حدوث دلیل سے معلوم ہے۔ لہٰذا تمام اعراض کے حدوث کا دعویٰ صحیح نہیں۔

جواب

قولہ: والجواب ان هذا الخ یہ مذکورہ اعتراض کا جواب ہے کہ بعض اعراض کا حدوث

اور صانع ہی ہے جو اس کے وجود کو عدم پر ترجیح دیتے ہوئے اس کو موجود کرتا ہے۔ اور جب یہ دونوں مقدمے ثابت ہو گئے کہ عالم حادث ہے اور ہر حادث کا کوئی صانع ہوتا ہے تو نتیجہ یہی ثابت ہو گیا کہ عالم کا کوئی صانع ہے۔

قولہ: والمحدث للعالم هو الله الخ۔ یعنی شارح کی ذکر کردہ دلیل سے صانع عالم کا وجود ثابت ہوا تھا اور مصنف علیہ الرحمہ کے اس قول میں صانع عالم کی ہستی کا تعیین ہے کہ عالم کا صانع اللہ ہے۔ یعنی وہ ذات واجب الوجود ہے جس کا وجود ذاتی اور خانہ زاد ہے۔ اس کی ذات خود اس کے وجود کی علت ہے وہ اپنے وجود میں کسی غیر کا محتاج نہیں ہے۔

قولہ: أي الذي يكون وجوده من ذاته ولا يحتاج إلى شيء أصلا۔ یہ پوری عبارت واجب الوجود کی صفت کا تفسیر ہے جو واجب الوجود کے معنی کی وضاحت کر رہی ہے

قولہ: إذ لو كان جائز الوجود الخ۔ یہ صانع عالم کے واجب الوجود ہونے کی دلیل ہے حاصل اس کا یہ ہے کہ اگر صانع واجب الوجود نہ ہو بلکہ ممکن ہو تو دو خرابیاں لازم آتی ہیں۔ پہلی خرابی یہ لازم آتی ہے کہ صانع عالم ممکن ہونے کی صورت میں عالم میں داخل ہو گا اور اس صورت میں وہ عالم کا صانع اور اس کی علت نہیں ہو گا ورنہ خود اپنی ذات کا صانع اور علت ہونا لازم آئے گا کیونکہ عالم میں وہ خود بھی داخل ہے اور دوسری خرابی یہ لازم آئے گی کہ عالم اس چیز کو کہتے ہیں جو اپنے صانع کے وجود پر علامت ہو پس اگر صانع عالم ممکن ہو تو یہ جملہ عالم ہو گا۔ اور عالم ہونے کے سبب اپنے صانع کے وجود پر علامت ہو گا۔ اور چونکہ صانع خود ہے اس لئے خود اپنی ذات کے وجود پر علامت ہونا لازم آئے گا اور یہ محال ہے۔ ان دونوں خرابیوں کے باعث صانع عالم ممکن نہیں ہو سکتا۔ اور جب ممکن ہونا باطل ہے تو ثابت ہو گیا کہ صانع عالم واجب الوجود ہے۔ جس کو اہل اسلام اللہ کہتے ہیں۔

وقريب من هذا ما يقال إن مبدأ الممكنات بأسرها لا بد أن يكون واجبا إذ لو كان ممكنا لكان من جملة الممكنات فلم يكن مبدأ لها وقد يتوهم أن هذا دليل على وجود الصانع من غير افتقار إلى إبطال التسلسل وليس كذلك بل هو إشارة إلى أحد أدلة بطلان التسلسل وهو أنه لو ترتبت سلسلة الممكنات لا إلى نهاية لاحتاجت إلى علة وهي لا يجوز أن تكون نفسها ولا بعضها لاستحالة كون الشيء علة لنفسه ولعلله بل خارجا عنها فتكون واجبا فتنقطع السلسلة۔

تسلسل لازم آئے گا اور تسلسل باطل ہے لہٰذا عالم کے وجود کی علت کا ممکن ہونا بھی باطل ہے اور جب
اول مذکورہ دونوں احتمالات باطل ہیں تو تیسرا احتمال متعین ہو گیا کہ عالم کے وجود کی علت کوئی واجب الوجود
ہستی ہے۔

تو دیکھئے اس دلیل میں وجود عالم کی علت کے ممکن ہونے کی صورت میں تسلسل کا لزوم دکھلا کر اس کو
باطل کیا گیا ہے۔ اور تسلسل کا بطلان اس وقت معلوم ہوگا جب دلیل سے اس کا ابطال کیا جائے۔ معلوم ہوا
کہ اثبات واجب کی یہ دلیل ابطال تسلسل پر موقوف ہے۔ مگر تسلسل کا ابطال بہت سی جوڑی باتوں
اور ایسے مقدمات پر موقوف ہے جو خود محتاج اثبات ہیں۔ اس بنا پر مقصد مختصر کے طور پر بعض لوگوں نے اثبات
واجب پر ایسی دلیل ذکر کی ہے جس میں نہ تو کسی شق میں تسلسل لازم آتا ہے نہ تسلسل کو باطل کہنے اور
پھر باطل کرنے کی ضرورت پیش آتی ہے۔ اور یہاں ماقبل سے واجب الوجود کے اثبات پر جو دلیل ذکر کی گئی
ہے اس کے بارے میں بھی صاحب مواقف کا یہی خیال ہے کہ یہ اثبات واجب الوجود پر ایسی دلیل ہے جس
میں تسلسل کے ابطال کی حاجت نہیں پیش آتی کیونکہ اس دلیل میں تو مختصر طور پر یہ کہا گیا ہے کہ تمام
ممکنات کی علت کا واجب الوجود ہونا اس لئے ضروری ہے کہ اگر کوئی ممکن تمام ممکنات کے وجود کی علت
ہو تو چونکہ وہ ممکن خود بھی تمام ممکنات میں داخل ہے اس لئے اس کا خود اپنے لئے بھی علت ہونا لازم
آئے گا اور شئی کا خود اپنے لئے علت ہونا باطل ہے۔ لہٰذا کسی ممکن کا تمام ممکنات کے لئے علت ہونا باطل
ہے۔ اور جب ممکن علت نہیں ہو سکتا تو ثابت ہو گیا کہ تمام ممکنات کے وجود کی علت کوئی ایسی ہستی ہے جو
ممکنات سے خارج ہے۔ وہی واجب الوجود ہے۔ تو دیکھئے اس دلیل میں تسلسل کا نام تک نہیں آیا کہ اس کو
باطل کہنے اور پھر باطل کرنے کی حاجت پیش آئے۔ شارح رحمۃ اللہ علیہ صاحب مواقف کے اس خیال کو ان کا وہم
قرار دیتے ہیں اور کہتے ہیں یہ بات ایسی نہیں ہے بلکہ مذکورہ دلیل میں ابطال تسلسل کی ایک دلیل کی طرف اشارہ

قولہ: وھو انما الخ ضمیر ھو کا مرجع ابطال تسلسل کی وہ دلیل ہے جس کی طرف اوپر اثبات واجب الوجود
پر ماقبل سے ذکر کردہ دلیل میں اشارہ ہے۔

ابطال تسلسل کی اس دلیل کو سمجھنے سے پہلے دو باتیں ذہن میں رکھیں۔ پہلی بات تو یہ کہ تسلسل کے معنی غیر
متناہی چیزوں کا مرتب شکل میں بالفعل موجود ہونا ہے۔ اور مرتب شکل میں موجود ہونے کا مطلب یہ ہے کہ ان میں
کا ہر سابق لاحق کے لئے یعنی اپنے مابعد کے لئے علت ہے۔ دوسری بات یہ کہ کسی ممکن کو تمام ممکنات کی علت
ماننے سے غیر متناہی ممکنات کا مرتب شکل میں بالفعل موجود ہونا لازم آئے گا۔ اس لئے کہ جو ممکن تمام ممکنات
کی علت ہوگا وہ بھی کسی علت کا محتاج ہوگا اور وہ علت بھی ممکن ہو گی کسی علت کا محتاج ہوگی علیٰ ہذا القیاس۔

یہ سلسلہ لاالی نہایہ چلے گا اور ممکنات غیر متناہیہ کا مرتب طور پر کہ ہر سابق لاحق کے لئے علت ہو بالفعل موجود ہونا لازم آئے گا۔ اور یہی تسلسل ہے جس کے بطلان پر دلیل یہ ہے کہ اگر غیر متناہی ممکنات مرتب شکل میں موجود ہوں تو ان ممکنات غیر متناہیہ کے مجموعہ کی علت یا تو خود مجموعہ ہوگا یا مجموعہ کا بعض ہوگا اور دونوں احتمال باطل ہیں پہلا احتمال تو اس لئے باطل ہے کہ اگر مجموعۂ ممکنات کے لئے علت خود مجموعہ ہو تو علیۃ الشئی لنفسہ یعنی شئی کا خود اپنے لئے علت ہونا لازم آئے گا۔ اور دوسرا احتمال اس لئے باطل ہے کہ اگر ممکنات غیر متناہیہ کے مجموعہ کے لئے علت اس مجموعہ کا بعض ہو۔ تو جو بعض بھی مجموعہ کے لئے علت ہوگا چونکہ وہ خود بھی اس مجموعہ میں داخل ہے اس لئے وہ اپنے لئے بھی علت ہوگا۔ اور شئی کا خود اپنے لئے علت ہونا باطل ہے۔ دوسری خرابی یہ لازم آئے گی کہ جو بعض مجموعۂ ممکنات کے لئے علت ہے وہ مجموعۂ ممکنات میں داخل ہونے کی وجہ سے ممکن ہے اور ممکن کے لئے کسی علت کا ہونا ضروری ہے۔ لہٰذا اس بعض کے لئے بھی علت ہوگی اور وہ علت مجموعہ ہی کا کوئی فرد ہوگا۔ اور چونکہ وہ بعض مجموعہ کے سبھی افراد کے لئے علت ہے لہٰذا اس کے لئے مجموعہ کے فرد دیگر سے جس کو بھی علت مانا جائیگا اس کا اپنی علت کے لئے علت ہونا لازم آئے گا۔ اور علیۃ الشئی لعلتہ باطل ہے تو جب ممکنات غیر متناہیہ کے مجموعہ کے لئے خود مجموعہ کا علت ہونا اور مجموعہ میں سے بعض کا علت ہونا دونوں احتمالات باطل ہوگئے تو ممکنات غیر متناہیہ کا مرتب شکل میں موجود ہونا بھی باطل ہوگیا۔ اور جب ممکنات غیر متناہیہ کا مرتب شکل میں موجود ہونا باطل ہوگیا تو تسلسل بھی باطل ہوگیا کیونکہ تسلسل امور غیر متناہیہ کے مرتب شکل میں موجود ہونے ہی کا نام ہے۔

قولہ: لاستحالۃ کون الشئی الخ یعنی شئی کا اپنے لئے علت ہونا بھی محال ہے اور اپنی علت کے لئے علت ہونا بھی محال ہے اول بغیر مجموعہ کو مجموعۂ ممکنات کی علت ماننے کی صورت میں لازم آتا ہے اور مجموعہ کے بعض کو بھی علت ماننے کی صورت میں لازم آتا ہے۔ اور ثانی صرف بعض کو مجموعہ کی علت ماننے کی صورت میں لازم آتا ہے۔ مثلاً مجموعۂ ممکنات کے لئے علت اسی مجموعہ کا ایک فرد الف ہے تو الف بھی ممکن ہونے کے سبب علت کا محتاج ہوگا۔ اب اس کے لئے علت مجموعہ کا ایک فرد مثلاً با ہے تو چونکہ الف مجموعہ کے بھی افراد کے لئے علت تھا جس میں با بھی ہے اس لئے الف با کے لئے بھی علت ہوا۔ اب با کو الف کے لئے علت ماننے سے شئی کا اپنی علت کے لئے علت ہونا لازم آئے گی۔

قولہ: بل یکون خارجا الخ یعنی جب ممکنات کی علت ان کا مجموعہ ہو سکتا ہے اور نہ ان کا بعض۔ تو پھر ممکنات کی علت ان ممکنات سے خارج ہوگی۔ اور ممکنات سے خارج واجب الوجود ہے جو کسی بھی علت کا محتاج نہیں لہٰذا سلسلہ ختم ہو جائے گا۔

ومن مشهور الادلة برهان التطبيق، وهو ان نفرض من المعلول الاخير الى غير النهاية جملة، ومما قبله بواحد مثلاً الى غير النهاية جملة اخرى، ثم نطبق الجملتين بان نجعل الاول من الجملة الاولى بازاء الاول من الجملة الثانية والثاني بالثاني وهلم جرا، فان كان بازاء كل واحد من الاولى واحد من الثانية كان الناقص كالزائد، وهو محال، وان لم يكن، فقد وجد في الاولى ما لا يوجد بازائه شيء في الثانية، فتنقطع الثانية، وتتناهى، ويلزم منه تناهي الاولى، لانها لا تزيد على الثانية الا بقدر متناه، والزائد على المتناهي بقدر متناه يكون متناهيا بالضرورة۔

ترجمہ! اور ابطالِ تسلسل کی مشہور دلیلوں میں سے (ایک) برہان تطبیق ہے اور وہ یہ ہے کہ تم معلول اخیر سے الی غیر النہایہ ایک مجموعہ فرض کر لو اور اس سے مثلاً ایک درجہ پہلے سے الی غیر النہایہ دوسرا مجموعہ فرض کرو پھر دونوں مجموعوں کو اس طرح تطبیق دو کہ پہلے مجموعہ کے جزء اول کو دوسرے مجموعہ کے جزء اول کے مقابل میں کرو اور ثانی کو ثانی کے مقابلہ میں اور اسی طرح (الی غیر النہایہ) کرتے جاؤ، پس اگر جملہ اولی کے ہر جزء کے مقابلہ میں جملہ ثانیہ میں کوئی جزء موجود ہے تو ناقص زائد کے برابر ہو گا اور یہ محال ہے اور اگر جملہ اولی کے ہر جزء کے مقابلہ میں جملہ ثانیہ میں جزء نہیں ہے تو جملہ اولی میں ایسا جزء پایا گیا جس کے مقابلہ میں جملہ ثانیہ میں کوئی جزء نہیں ہے، لہٰذا جملہ ثانیہ ختم ہو کر متناہی ہو گیا اور اس سے جملہ اولی کا متناہی ہونا لازم آئے گا اس لئے کہ جملہ اولی جملہ ثانیہ سے صرف متناہی مقدار ہی میں زائد ہے اور جو کسی متناہی سے متناہی مقدار میں زائد ہو وہ بالیقین متناہی ہوتا ہے۔

تشریح ابطالِ تسلسل پر جو مشہور دلائل ہیں ان ہی میں سے ایک برہان تطبیق ہے، جس کو سمجھنے سے پہلے یہ بات ذہن میں رکھیں کہ تسلسل غیر متناہی چیزوں کے لیے طور پر بالفعل موجود ہونے کا نام ہے کہ ان میں ہر سابق اپنے لاحق یعنی بعد کے لئے علت ہو۔ جیسا کہ زمانہ میں ہر سابق اپنے لاحق کے لئے علت مُعِدّہ ہوتا ہے۔ علت معدہ سے مراد وہ چیز ہے کہ جس کے موجود ہو کر معدوم ہونے کے ساتھ دوسری چیز کا وجود ہو، مثلاً ظہر کا وقت موجود ہو کر جب ختم ہو گا تو عصر کے وقت کا وجود ہو گا۔ پھر عصر کا وقت موجود رہنے کے بعد جب معدوم ہو گا تو مغرب کے وقت کا وجود ہو گا۔ اسی طرح پرسوں گذشتہ کے موجود ہو کر معدوم ہونے سے کل گذشتہ کا وجود ہوا اور کل گذشتہ کے موجود ہو کر معدوم ہونے سے آج کے دن کا وجود ہوا تو مذکورہ مثالوں میں ظہر عصر کے لئے اور عصر مغرب کے لئے اور پرسوں کا دن کل گذشتہ کے لئے اور کل گذشتہ آج کے لئے علت معدہ ہے، اور آج کا دن کل گذشتہ کا معلول ہے۔ مگر چونکہ ہر دن کا موجود

ہو کر معدوم ہوا اگلے دن کے وجود کی علت ہوتا ہے اور آج کا دن ابھی موجود ہے معدوم ہوا ہی نہیں اس لئے
وہ اگلے کل کے لئے علت نہیں ہے۔ اور جو بھی معلول ہو مگر کسی دوسرے کے لئے علت نہ ہو اسے معلول اخیر
کہتے ہیں لہٰذا آج کا دن معلول اخیر کہلائے گا۔ جس کے لئے علت کل گذشتہ ہے اور وہ بھی معلول ہے۔
اس کے لئے علت پرسوں کا دن ہے اور پرسوں کا دن بھی معلول ہے اس کے لئے علت ترسوں کا دن ہے
علیٰ ہذا القیاس۔

اس تمہید کے بعد برہان تطبیق کا حاصل یہ ہے کہ اگر غیر متناہی چیزوں کا ایک سلسلہ موجود ہونا ممکن ہو تو
ہم دو سلسلے یہ ممکن ہوگا کہ ہم معلول اخیر مثلاً آج کے دن سے جانب ماضی کی طرف علت و معلول کا ایک سلسلہ ہی
سلسلہ فرض کریں۔ اور ایک دوسرا ایسا ہی سلسلہ فرض کریں جس کی ابتداء سلسلۂ اولیٰ سے بقدر واحد کم
پہلے سے ہو یعنی کل گذشتہ سے۔ یہ مثال ملاحظہ کریں۔

لاالی نہایہ	ترسوں	اترسوں	پرسوں	کل	آج	سلسلۂ اولیٰ
لاالی نہایہ	ترسوں	ترسوں	پرسوں	کل		سلسلۂ ثانیہ

مثال مذکور میں سلسلۂ اولیٰ کی ابتداء معلول اخیر یعنی آج سے ہوتی ہے جس کے لئے علت کل
ہے اور اس کے لئے علت پرسوں کا دن ہے اور اس کے لئے علت ترسوں گذشتہ ہے۔ لاالی نہایہ اور سلسلۂ
ثانیہ بھی غیر متناہی ہے مگر مبداء کی جانب اولیٰ سے بقدر واحد کم ہے اس کی ابتداء کل گذشتہ سے ہے۔
تو سلسلۂ اولیٰ کے اندر سلسلۂ ثانیہ موجود ہے اور ثانیہ سے بقدر واحد زائد ہے لہٰذا سلسلۂ اولیٰ کل ہوا
اور ثانیہ جزء ہوا۔ اب ان دونوں کو اس طرح تطبیق دیں کہ سلسلۂ اولیٰ کے جزء اول یعنی آج کو سلسلۂ ثانیہ کے جزء اول کے مقابل میں لائیں اور
سلسلۂ اولیٰ کے جزء ثانی کو ثانیہ کے جزء ثانی کے مقابل میں اور اولیٰ کے جزء ثالث کو ثانیہ کے جزء ثالث کے مقابل میں لائیں اسی طرح آخر تک چلے
جائیں۔ اب دو احتمال ہیں یا تو اسی طرح لاالی نہایہ سلسلۂ اولیٰ کے ہر جزء کے مقابل میں سلسلۂ ثانیہ کے اندر
جزء موجود ہوگا یا اولیٰ کے ہر جزء کے مقابل میں ثانیہ کے اندر جزء موجود نہیں ہوگا۔ پہلا احتمال تو اس لئے باطل
ہے کہ اگر سلسلۂ اولیٰ کے ہر جزء کے مقابل میں ثانیہ کے اندر جزء موجود ہو تو کل اور جزء کا اور زائد اور
ناقص کا برابر ہونا لازم آئے گا۔ اور یہ خلاف مفروض ہے کیونکہ ہم نے سلسلۂ اولیٰ کو کل اور بقدر واحد زائد
مانا تھا اور ثانیہ کو جزء اور بقدر واحد کم مانا تھا۔ اور دوسرا احتمال اس لئے باطل ہے کہ اگر اولیٰ کے ہر جزء کے
مقابل میں ثانیہ کے اندر جزء نہیں ہوگا تو گویا اولیٰ کے جس جزء کے مقابل میں ثانیہ کے اندر جزء نہیں ہے اسی
جزء سے پہلے ہی ثانیہ ختم ہو کر متناہی ہو گیا۔ اور اولیٰ اسی جزء کے بقدر اس سے زائد ہے اور جو کسی متناہی
سے متناہی مقدار میں زائد ہو وہ بھی متناہی ہوتا ہے تو ثانیہ کے متناہی ہونے سے اولیٰ بھی متناہی ہو گیا۔ یہ

خلاف مفروض ہے کیونکہ ہم نے دونوں کو غیر متناہی فرض کیا تھا اور جب دونوں احتمالات باطل ہو گئے تو مذکورہ طریقہ پر دونوں سلسلوں کا پایا جانا بھی باطل ہے اور مذکورہ طریقہ پر دونوں سلسلوں کا پایا جانا ممکن ہوا تھا امور غیر متناہیہ کے مرتب شکل میں وجود ماننے کی وجہ سے، تو امور غیر متناہیہ کا بالفعل وجود جس کا نام تسلسل ہے باطل ہو گیا۔

وهذا التطبيق إنما يكون فيما دخل تحت الوجود دون ما هو وهمي محض فإنه ينقطع بانقطاع الوهم فلا يرد النقض بمراتب العدد بأن يطبق جملتان إحداهما من الواحد لا إلى نهاية، والثانية من الاثنين لا إلى نهاية، ولا بمعلومات الله تعالى ومقدوراته فإن الأولى أكثر من الثانية مع لا تناهيهما، وذلك لأن معنى لا تناهي الأعداد والمعلومات والمقدورات أنها لا تنتهي إلى حد لا يتصور فوقه آخر، لا بمعنى أن ما لا نهاية له يدخل في الوجود، فإنه محال۔

ترجمہ اور یہ تطبیق صرف ان چیزوں میں ممکن ہوگی جو وجود خارجی کے اندر آ جائیں نہ کہ ان چیزوں میں جو خالص وہمی ہیں اس لئے کہ وہ چیزیں وہم کے منقطع ہونے سے منقطع ہو جائیں گی لہذا مراتب عدد کے ذریعہ برہان تطبیق پر نقض نہیں وارد ہوگا اس طریقہ سے کہ ایسے دو جملوں کو باہم تطبیق دیا جائے جن میں سے ایک عدد واحد سے شروع ہو کر غیر متناہی ہو، اور دوسرا اثنین سے شروع ہو کر غیر متناہی ہو، اور نہ ہی معلومات الہیہ اور مقدورات الہیہ کے ذریعہ نقض وارد ہوگا کہ اول زائد ہے ثانیہ سے باوجودیکہ دونوں غیر متناہی ہیں، اور یہ نقض کا نہ وارد ہونا اس لئے ہے کہ اعداد اور معلومات الہیہ اور مقدورات الہیہ کے غیر متناہی ہونے کا مطلب یہ ہے کہ وہ کسی حد پر پہونچ کر ختم نہیں ہوتے کہ ان کے اوپر دوسرے عدد یا معلوم یا مقدور کا تصور نہ کیا جا سکے یہ مطلب نہیں کہ غیر متناہی اعداد یا معلومات اور مقدورات الہیہ وجود خارجی میں داخل ہیں۔ اس لئے کہ یہ تو محال ہے۔

تشریح یہ برہان تطبیق پر وارد ہونے والے ایک شبہ کا جواب ہے۔ شبہ یہ ہے کہ اعداد اور معلومات الہیہ اور مقدورات الہیہ کا غیر متناہی ہونا ایک اجماعی مسئلہ ہے۔ لیکن اگر برہان تطبیق کو درست مان لیا جائے تو ان مذکورہ امور میں بھی برہان تطبیق جاری ہو سکے گی اور ان کا متناہی ہونا لازم آئے گا جو خلاف اجماع ہے۔ اعداد میں برہان تطبیق جاری کرنے کی صورت یہ ہوگی کہ اعداد کا ایک غیر متناہی سلسلہ واحد سے فرض کیا جائے اور ایک دوسرا غیر متناہی سلسلہ اثنین سے فرض کیا جائے پھر دونوں سلسلوں میں اس طرح تطبیق دی جائے کہ سلسلہ ثانیہ کی پہلی اکائی سے

مقابلہ میں سلسلہ اولیٰ کی پہلی اکائی کو اور ثانیہ کی دوسری اکائی کے مقابلہ میں اولیٰ کی دوسری اکائی کو اور ثانیہ کی تیسری اکائی کے مقابلہ میں اولیٰ کی تیسری اکائی کو رکھا جائے۔ علیٰ ہٰذا القیاس یہ عمل جاری رکھا جائے اس طرح:۔

سلسلہ اولیٰ ۱، ۲، ۳، ۴، ۵، ۶، ۷ لا الی نہایہ

سلسلہ ثانیہ ۲، ۳، ۴، ۵، ۶، ۷ لا الی نہایہ

اب ہم پوچھتے ہیں کہ سلسلہ اولیٰ کی ہر اکائی کے مقابلہ میں ثانیہ کے اندر اکائی موجود ہے یا نہیں؟ اگر موجود ہے تو ناقص یعنی سلسلہ ثانیہ اور زائد یعنی سلسلہ اولیٰ کا برابر ہونا لازم آئے گا اور یہ خلاف مفروض ہے کیونکہ سلسلہ اولیٰ کو ہم نے جانب مبداء میں بقدر واحد زائد اور ثانیہ کو بقدر واحد کم فرض کیا تھا۔ اور اگر سلسلہ اولیٰ کی ہر اکائی کے مقابلہ میں سلسلہ ثانیہ میں اکائی موجود نہیں ہے تو ثانیہ کا متناہی ہونا لازم آئے گا اور اس کے متناہی ہونے سے سلسلہ اولیٰ کا بھی متناہی ہونا لازم آئیگا کیونکہ وہ سلسلہ ثانیہ سے متناہی مقدار یعنی بقدر واحد زائد ہے اور جو کسی متناہی سے متناہی مقدار میں زائد ہو وہ بھی متناہی ہوتا ہے۔ لہٰذا سلسلہ اولیٰ بھی متناہی ہو گیا۔

اسی طرح معلومات الٰہیہ اور مقدورات الٰہیہ میں بھی برہان تطبیق جاری ہوگی اس لئے کہ معلومات الٰہیہ مقدورات الٰہیہ سے زائد ہیں کیونکہ باری تعالیٰ کی جتنی مقدورات ہیں وہ اس کو معلوم بھی ہیں۔ مگر اس کی جتنی معلومات ہیں وہ سب کے سب اس کی زیر قدرت نہیں مثلاً اللہ تعالیٰ کو اپنی ذات معلوم ہے مگر مقدور نہیں ہے کیونکہ قدرت کا تعلق ضدین کے ساتھ ہوتا ہے یعنی کسی چیز پر قدرت حاصل ہونے کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ اس کو موجود بھی کر سکتا ہے اور معدوم بھی کر سکتا ہے۔ لہٰذا اللہ تعالیٰ کے اپنی ذات پر قادر ہونے کا یہ مطلب ہوگا کہ وہ اپنی ذات کو موجود بھی رکھ سکتا ہے اور معدوم بھی کر سکتا ہے۔ اس سے ذات باری کے عدم کا امکان لازم آتا ہے۔ حالانکہ ذات باری واجب الوجود ہے اس کا عدم محال ہے۔

معلوم ہوا کہ باری تعالیٰ کو اپنی ذات معلوم ہے مگر مقدور نہیں ہے اسی طرح محالات باری تعالیٰ کو معلوم ہیں مگر اس کا مقدور نہیں ہیں اور جب بعض چیزیں ایسی ہیں جو اللہ کو معلوم ہیں مگر اس کا مقدور نہیں تو ثابت ہو گیا کہ معلومات باری مقدورات باری سے زائد ہیں۔ اب تطبیق کی صورت یہ ہوگی کہ ایک سلسلہ ہم معلومات غیر متناہیہ کا فرض کرتے ہیں اور دوسرا سلسلہ مقدورات غیر متناہیہ کا فرض کرتے ہیں اور پوچھتے ہیں کہ سلسلہ اولیٰ کے ہر معلوم کے مقابلہ میں سلسلہ ثانیہ میں کوئی مقدور موجود ہے یا نہیں۔ اگر ہے تو ناقص یعنی مقدورات اور زائد یعنی معلومات کا برابر ہونا لازم آئے گا اور اگر نہیں ہے تو سلسلہ ثانیہ یعنی مقدورات

کا متناہی ہونا لازم آئیگا اور چونکہ سلسلہ اولیٰ بعض مقدار سلسلہ ثانیہ یعنی مقدار ایک جیسے متناہی مقدار میں زائد ہیں اور جو کسی متناہی سے متناہی مقدار میں زائد ہو وہ بھی متناہی ہوتا ہے اس لئے معلومات کا بھی متناہی ہونا لازم آئے گا۔ ماحصل کلام یہ کہ اگر برہان تطبیق کو درست مان لیا جائے تو اعداد اور معلومات الہیہ اور مقدورات الہیہ کا متناہی ہونا لازم آئے گا اور یہ خلاف اجماع ہے۔ شارح نے اپنے قول "والتطبیق انما یجری فیما دخل تحت الوجود" سے اسی شبہ مذکورہ کا جواب دیا ہے جواب کا حاصل یہ ہے کہ برہان تطبیق ان امور غیر متناہیہ میں جاری ہوگی جو بالفعل خارج میں موجود ہوں۔ امور وہمیہ اور امور انتزاعیہ میں جاری نہیں ہوگی کیونکہ قوت واہمہ متناہی ہونے کی وجہ سے امور غیر متناہیہ کو مستحضر نہیں کر سکتی۔ لہذا جہاں وہم کا انقطاع ہوگا تطبیق بھی منقطع ہو جائے گی۔

اور جب یہ بات ہے تو برہان تطبیق پر مراتب اعداد اور معلومات الہیہ و مقدورات الہیہ کے ذریعہ اعتراض نہیں وارد کیا جا سکتا اس لئے کہ اعداد اور معلومات و مقدورات الہیہ کے غیر متناہی ہونے کا یہ مطلب ہرگز نہیں کہ وہ غیر متناہی شکل میں بالفعل موجود ہیں بلکہ ان کے غیر متناہی ہونے کا مطلب صرف اتنا ہے کہ وہ کسی ایسی حد پر نہیں پہنچ کر ختم نہیں ہو جاتے کہ اس کے اوپر مزید کا تصور نہ کیا جاسکے۔ یعنی جیسے افراد درجۂ خارجی میں آجائیں گے وہ تو متناہی ہوں گے اور اس سے اوپر مزید آحاد و افراد کے پائے جانے کا امکان ہوگا۔

قولہ: "برہان التطبیق" جس طرح برہان تطبیق کے ذریعہ ابطال تسلسل کی صورت ہے جس کو ہم اوپر مفصلاً لکھ آئے ہیں۔

قولہ: "فان معلوماتہ الخ" یہ معلومات و مقدورات کے ذریعہ ورود نقض کی صورت ہے اس کو بھی ہم اوپر مفصلاً ذکر کر چکے ہیں

قولہ: "فان معنی الخ" یہ مراتب اعداد اور معلومات و مقدورات کے ذریعہ اعتراض وارد نہ ہونے کی دلیل ہے۔

الواحد یعنی ان صانع العالم واحد، ولا یمکن ان یصدق مفہوم واجب الوجود الا علی ذات واحدۃ والمشہور فی ذلک بین المتکلمین برہان التمانع المشار الیہ بقولہ تعالیٰ لو کان فیہما آلہۃ الا اللہ لفسدتا، وتقریرہ انہ لو امکن الٰہان لامکن بینہما تمانع بان یرید احدہما حرکۃ زید والآخر سکونہ، لان کلا منہما فی نفسہ امر ممکن، وکذا تعلق الارادۃ بکل منہما فی نفسہ اذ لا تضاد بین ارادتین بل

بين المرادين، ومع إما أن يحصل الأمران فيجتمع الضدان أو لا، فيلزم عجز أحدهما، وهو أمارة الحدوث والإمكان لما فيه من شائبة الاحتياج، فالتعدد مستلزم لإمكان التمانع المستلزم للمحال، فيكون محالاً، هذا تفصيل ما يقال أن أحدهما إن لم يقدر على مخالفة الآخر يلزم عجزه، وإن قدر يلزم عجز الآخر۔

ترجمہ (صانع عالم اللہ ہے) جو واحد ہے یعنی صانع عالم واحد ہے۔ اور یہ بات ناممکن ہے کہ واجب الوجود کا مفہوم ذات واحد کے علاوہ کسی پر صادق آئے اور متکلمین کے درمیان اس سلسلے میں مشہور دلیل برہان تمانع ہے جس کی طرف باری تعالیٰ کے قول " لو کان فیہما آلہۃ الا اللہ لفسدتا " میں اشارہ ہے اور اس کی تقریر یہ ہے کہ اگر دو الٰہ ممکن ہوں تو ان کے درمیان تمانع بایں طور ممکن ہوگا کہ ایک زید کی حرکت کا ارادہ کرے اور دوسرا زید کے سکون کا۔ اس لئے کہ دونوں چیزوں میں سے ہر ایک فی نفسہ امر ممکن ہے۔ اور اسی طرح دونوں میں سے ہر ایک کے ساتھ ارادہ کا تعلق بھی فی نفسہ ممکن ہے کیونکہ دونوں ارادوں کے درمیان کوئی تضاد نہیں ہے بلکہ دونوں مرادوں کے درمیان تضاد ہے۔ اور اس وقت یا تو دونوں چیزیں حاصل ہوں گی تو اجتماع ضدین لازم آئے گا۔ یا دونوں حاصل نہیں ہوں گی بلکہ ایک ہی حاصل ہوگی، تو ایک صانع کا عاجز ہونا لازم آئے گا، اور عجز حدوث و امکان کی علامت ہے کیونکہ اس میں احتیاج کا شائبہ ہے۔ پس تعدد مستلزم ہے اس امکان تمانع کو جو محال کو مستلزم ہے لہٰذا تعدد بھی محال ہوگا۔

یہ تفصیل ہے برہان تمانع کی اس تقریر کی جو یوں بیان کی جاتی ہے کہ دونوں میں ایک اگر دوسرے کی مخالفت پر قادر نہیں ہوگا تو اس کا عاجز ہونا لازم آئے گا، اور اگر قادر ہوگا تو دوسرے کا عاجز ہونا لازم آئے گا۔

تشریح قولہ: الواحد۔ امام رازی رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا کہ باری تعالیٰ کے واحد ہونے کے دو معنی ہیں، ایک معنی تو یہ ہے کہ ان کی ذات امور کثیرہ کے اجتماع سے مرکب نہیں ہے، اس اعتبار سے واحد کا لفظ بسیط کا مرادف ہوگا۔ دوسرے معنی یہ ہیں کہ عالم وجود میں کوئی بھی ایسی چیز نہیں جو واجب الوجود ہونے اور مبدء وجود اور تمام ممکنات کا صانع ہونے میں اس کا شریک اور ساجھی ہو۔

اور ملا علی قاری رحؒ نے مرقاۃ شرح مشکوٰۃ میں فرمایا ہے کہ اللہ کے واحد ہونے کے معنی یہ ہیں کہ اللہ تعالیٰ شانہ کی ذات قابل تجزی نہیں اور صفات میں کوئی اس کا نظیر ہے نہ افعال میں کوئی اس کا شریک ہے۔

اور شیخ ابوالحسن اشعری رحؒ سے منقول ہے کہ اللہ تعالیٰ عدد کے اعتبار سے واحد ہیں۔ شیخ کے اس

قولہ بعض لوگوں نے جیسے شدید حدسے تکفیر کی ہے کہ اس سے تو باری تعالے کو معدودات میں داخل کرنا لازم آئے گا اور چونکہ ہر عدد متناہی ہے اور عدد کا متناہی ہونا معدود کے متناہی ہونے کو مستلزم ہے۔ اسی بنا پر اللہ تعالیٰ کو واحد بالعدد کہنے سے اس کا متناہی ہونا لازم آئے گا۔ لیکن اس اعتراض میں جو غلو کیا گیا ہے کیونکہ باری تعالے کے غیر متناہی ہونے کا یہ مطلب ہرگز نہیں ہے کہ اس کے لئے بے شمار کثرت ثابت ہے کیونکہ یہ تو صریح شرک ہے۔ ہاں یہ کہا جاسکتا ہے کہ باری تعالیٰ کو معدودات میں داخل کرنا بے ادبی سے خالی نہیں حتیٰ کہ ایک صحابی پر آپ نے صرف اس بناء پر نکیر فرمائی تھی کہ انھوں نے رسول کے ساتھ اللہ تعالیٰ کو ضمیر تثنیہ میں جمع کیا تھا۔ جیسا کہ مسلم ابو داؤد و نسائی میں حضرت عدی بن حاتم سے مروی ہے کہ ایک شخص نے نبی اکرم صلے اللہ علیہ وسلم کے پاس تقریر کی اور کہا۔ "من یطع اللہ ورسولہ فقد رشد ومن یعصہما فقد غوی" تو آپ نے فرمایا "بئس الخطیب انت قل ومن یعص اللہ ورسولہ" یعنی ومن یعصہما کے بجائے ومن یعص اللہ ورسولہ کہو

اور اشعری کے کلام کی توجیہ یہ ہوگی کہ اشعری کا اللہ تعالیٰ کو واحد بالعدد کہنے کا مقصد یہ ہے کہ اللہ جزئی حقیقی ہیں واحد بالنوع یا واحد بالجنس نہیں ہیں جس کے تحت افراد کثیرہ ہوتے ہیں۔

قولہ لانہ یلزم ان صانع العالم جو ماسبق میں ماتن نے فرمایا تھا " والمحدث للعالم هو اللہ " صانع عالم اللہ ہے اور شارح نے اللہ کی تفسیر ذات واجب الوجود سے کی تھی تو اللہ کو واحد ہونے کے ساتھ متصف کرنا ذات واجب الوجود کو واحد کے ساتھ متصف کرنا ہو۔ اسی کی طرف اشارہ کرتے ہوئے شارح فرماتے ہیں فلا یمکن ان یصدق مفہوم واجب الوجود الا علی ذات واحدۃ۔ اور جب صانع عالم اللہ ہے اور اللہ ذات واجب الوجود ہے اور ذات واجب الوجود واحد ہے تو معلوم ہوا کہ صانع عالم واحد ہے۔

قولہ والمشہور فی ذالک الخ باری تعالے کی وحدانیت پر قائم ہونے والے دلائل میں سے بعض تو وہ ہیں جو صانع عالم کے واحد ہونے پر دال ہیں۔ جیسے برہان تمانع۔ اور بعض وہ ہیں جو واجب الوجود کے واحد ہونے پر دال ہیں۔ مثلاً حکماء کی یہ دلیل کہ اگر دو واجب الوجود موجود ہوں تو دونوں صفت وجوب میں شریک ہونگے۔ لہذا کسی دوسرے جزء کے ذریعہ ایک دوسرے سے ممتاز ہونگے تو واجب کا مابہ الاشتراک اور مابہ الامتیاز سے مرکب ہونا لازم آئے گا۔ مرکب ہونا محتاج الی الاجزاء ہونے کو مستلزم ہونیکے سبب محال ہے لہذا دو واجب الوجود ہونا بھی محال ہے۔ اور برہان تمانع کی طرف اشارہ باری تعالیٰ کے قول " لو کان فیہما آلہۃ الا اللہ لفسدتا " میں ہے جو قیاس استثنائی ہے۔ تالی کی نقیض کا استثنا کرنے سے نتیجہ مقدم کی نقیض ہوگا۔ شکل یوں بنے گی " لو کان فیہما آلہۃ الا اللہ لفسدتا لکنہما لم تفسدا

لکنهما لم تفسدا (نقیض تالی کا استثناء) فلم یکن فیهما آلهة الا الله (نتیجہ)

قولہ وتقریرہ: یہ برہان تمانع کا بیان ہے کہ اگر دو صانع ممکن ہوں تو ان دونوں کے درمیان تمانع بھی ممکن ہوگا مثلاً جس وقت ایک زید کی حرکت کا ارادہ کرے۔ دوسرے صانع کا زید کے سکون کا ارادہ کرنا ممکن ہوگا۔ اس لئے کہ زید ایک جسم ہے اور ہر جسم میں حرکت اور سکون دونوں ممکن ہیں۔ لہٰذا زید کی حرکت اور سکون میں ہر ایک اپنی ذات کے اعتبار سے یعنی مد مقابل سے صرف نظر کرتے ہوئے ممکن ہے تو جس صانع نے زید کی حرکت کا ارادہ کیا اس نے بھی ممکن کا ارادہ کیا۔ اور جس نے سکون کا ارادہ کیا اس نے بھی ممکن کا ارادہ کیا۔ جب اسی طرح ہر صانع کے ارادہ کا حرکت و سکون میں سے ہر ایک کے ساتھ تعلق بھی ممکن ہے۔ یعنی حرکت و سکون میں سے ہر ایک کا ارادہ کر سکتا ہے کیونکہ دونوں ارادوں میں کوئی تضاد نہیں ہے کیونکہ ارادۂ حرکت ایک صانع کا اور ارادۂ سکون دوسرے صانع کا ہے۔ تضاد تو اس وقت ہوتا ہے جب دونوں ارادوں کا محل ایک ہوتا۔ بایں معنی کہ ارادۂ حرکت جس صانع نے کیا تھا ارادۂ سکون بھی وہی صانع کرتا۔ اس صورت میں دونوں مرادوں یعنی حرکت اور سکون میں ہے۔

حاصل کلام یہ کہ زید کی حرکت اور اس کا سکون دونوں ممکن ہیں اور صانعین میں سے ہر ایک کا زید کی حرکت اور سکون میں سے ہر ایک کا ارادہ کرنا بھی ممکن ہے تو ایک صانع کا زید کی حرکت کا اور دوسرے صانع کا زید کے سکون کا ارادہ کرنا بھی ممکن ہے۔ یہی تمانع اور تخالف سے مراد ہے۔ اب احتمالات تین ہیں۔ پہلا احتمال یہ ہے کہ دونوں صانع کی مراد پوری ہو۔ یعنی زید حرکت بھی کرے اور ساکن بھی رہے، یہ اجتماع ضدین ہونے کی وجہ سے محال ہے۔ دوسری صورت یہ ہے کہ دونوں صانع میں سے کسی کی مراد پوری نہ ہو۔ یعنی زید نہ حرکت کرے نہ ساکن ہو، یہ ارتفاع ضدین ہونے کی وجہ سے محال ہے۔ تیسری صورت یہ ہے کہ ایک کی مراد پوری ہو دوسرے کی مراد پوری نہ ہو۔ تو جس کی مراد پوری نہ ہوگی وہ عاجز ہوگا۔ اور عاجز ہونا چونکہ حدوث اور ممکن ہونے کی علامت ہے۔ اور حادث و ممکن صانع عالم نہیں ہو سکتا۔ تو ایک ہی صانع ہوا۔ دو صانع ہونا باطل ہو گیا۔

قولہ هذا التفصیل: یعنی برہان تمانع کی جو تقریر ہم نے کی ہے وہ مفصل ہے، اور یہ تقریر مجمل اور مختصر ہے کہ اگر دو خدا ممکن ہوں تو ان میں ایک خدا دوسرے خدا کی مخالفت پر قادر ہوگا یا قادر نہیں ہوگا۔ اگر دوسرے کی مخالفت پر قادر نہ ہو تو عاجز ہوگا اور عاجز خدا نہیں ہو سکتا۔ اور اگر دوسرے کی مخالفت پر قادر ہو، بایں طور کہ دوسرا خدا جو کام کرنا چاہتا ہے اس کو نہ کرنے دے، تو دوسرا عاجز ہونے کی وجہ سے خدا نہیں ہو سکتا۔ لامحالہ ایک ہی خدا ہوگا۔

وبما ذكرنا يندفع ما يقال انه يجوز ان يتفقا من غير تمانع او ان تكون الممانعة والمخالفة غير ممكنة لاستلزامها المحال او ان يمتنع اجتماع الارادتين كارادة الواحد حركة زيد وسكونه معا۔

ترجمہ اور دلیل تمانع کی اس تقریر سے جو ہم نے ذکر کی ہے وہ اشکالات دفع ہو جاتے ہیں جو بیان کئے جاتے ہیں کہ ہو سکتا ہے دونوں صانع بغیر تمانع کے باہم اتفاق رکھیں یا ان کے درمیان تمانع اور اختلاف محال کو مستلزم ہونے کی وجہ سے ناممکن ہو یا یہ کہ دونوں ارادوں کا اجتماع محال ہو جیسے ایک ہی صانع کا زید کی حرکت اور اس کے سکون کا ایک ساتھ ارادہ کرنا محال ہے۔

تشریح قولہ۔ وبما ذکرنا الخ یعنی برہان تمانع کی مذکورہ بالا تقریر سے مندرجہ ذیل اشکالات دفع ہو جاتے ہیں۔ پہلا اشکال اس موقع پر یہ کیا جاتا ہے کہ ہو سکتا ہے دونوں صانع ہر کام میں اتفاق رکھیں تمانع اور تکرار کی صورت اختیار نہ کریں اور اس صورت میں دونوں کی مراد ایک ہوگی تو نہ اجتماع ضدین لازم آئے گا نہ ارتفاع ضدین اور نہ دونوں میں سے کسی کا عاجز ہونا لازم آئے گا۔ یہ اشکال تقریر مذکور میں شارح کے قول (لامکان بینہما تمانع) سے دفع ہو جاتا ہے۔ یعنی ہم نے تمانع کو ممکن کہا ہے اور امکانِ اتفاق امکانِ تمانع کے منافی نہیں ہے۔ دوسرا اشکال یہ ہے کہ متعدد صانع ماننے کی صورت میں ان کے درمیان تمانع کا امکان بایں طور کہ مثلاً ایک زید کی حرکت کا ارادہ کرے اور دوسرا زید کے سکون کا ارادہ کرے۔ ہم کو تسلیم نہیں کیونکہ اس صورت میں خود تمہارے بقول اجتماع ضدین یا ارتفاع ضدین یا دونوں میں سے ایک صانع کا عاجز ہونا لازم آئے گا جو محال ہے۔ اور جس سے محال لازم آئے گا وہ بھی محال ہوتا ہے لہٰذا تمانع محال ہے۔ یہ اشکال تقریر مذکور میں شارح کے قول (لان کلا منہما فی نفسہ امر ممکن) سے دفع ہو جاتا ہے۔ یعنی جب زید کا ایک جسم ہونے کے ناطے حرکت کرنا اور ساکن ہونا دونوں ممکن ہے اسی طرح ہر صانع کا زید کی حرکت کا ارادہ کرنا ممکن ہے اور زید کے سکون کا ارادہ کرنا بھی ممکن ہے تو ایک صانع کا زید کی حرکت کا ارادہ کرنا اور دوسرے صانع کا زید کے سکون کا ارادہ کرنا ممکن ہوگا اور یہی تمانع ہے لہٰذا تمانع ممکن ہوا۔ تیسرا اشکال یہ وارد ہوتا ہے کہ جس طرح ایک ہی شخص کا ایک ہی وقت میں زید کی حرکت اور سکون دونوں کا ارادہ کرنا محال ہے اسی طرح ہو سکتا ہے کہ تمانع کی مثال مذکور میں بھی دونوں ارادوں یعنی ارادۂ حرکت اور ارادۂ سکون کا اجتماع محال ہو۔ یہ اشکال شارح کے قول (اذ لا تضاد بین الارادتین) سے دفع ہو جاتا ہے یعنی دونوں ارادوں میں کوئی تضاد نہیں کہ ان کا اجتماع اجتماعِ ضدین ہونے کی وجہ سے محال ہو، اس لئے کہ دونوں ارادوں کا محل ایک نہیں ہے بلکہ ارادۂ حرکت کا محل ایک صانع ہے اور ارادۂ سکون کا محل دوسرا صانع ہے۔ البتہ تضاد اگر ہے تو دونوں کی مرادوں یعنی حرکت اور سکون کے درمیان ہے۔

واعلم ان قوله تعالیٰ لو کان فیهما آلهة الا الله لفسدتا حجة اقناعية والملازمة عادية على ما هو اللائق بالخطابيات، فان العادة جارية بوجود التمانع والتغالب عند تعدد الحاكم على ما اشير اليه بقوله تعالى ولعلا بعضهم على بعض.

ترجمہ اور جاننا چاہیے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد "لو کان فیہما آلہۃ الا اللہ لفسدتا" حجت اقناعی ہے اور مقدم و تالی کے درمیان تلازم عادی ہے جیسا کہ یہی دلائل خطابیہ کے مناسب ہے کیونکہ متعدد حاکم ہونے کے وقت تمانع اور ہر ایک دوسرے پر غلبہ حاصل کرنے کی کوشش ہونے کی عادت چلی آ رہی ہے جیسا کہ اس کی طرف اللہ تعالیٰ کے ارشاد "ولعلا بعضہم علی بعض" میں اشارہ کیا گیا ہے

تشریح عبارت مذکورہ کو سمجھنے کے لئے یہ بات ذہن میں رکھیے کہ پیش نظر آیت کریمہ قیاس استثنائی ہے جس میں تالی کے بطلان کا استثناء کرنے سے مقدم کے بطلان کا نتیجہ نکلتا ہے۔ قیاس کی شکل یوں بنتی ہے۔ لو کان فیہما آلہۃ الا اللہ لفسدتا، لکن التالی باطل فالمقدم مثلہ، یعنی اگر متعدد الٰہ ہوتے تو زمین و آسمان میں فساد رونما ہوتا مگر تالی یعنی فساد کا رونما ہونا باطل اور منتفی ہے پس مقدم یعنی تعدد الٰہ بھی باطل اور منتفی ہے۔

اب مسئلہ یہ ہے کہ آیت مذکورہ تعدد الٰہ کے بطلان پر برہان قطعی ہے جو یقینی مقدمات سے مرکب ہوتی ہے، یا حجت اقناعی ہے جو مفید ظن ہوا کرتی ہے اور جس پر براہین کے سمجھنے کی صلاحیت نہ رکھنے والے لوگ قناعت کر لیتے ہیں تو بعض لوگوں نے آیت مذکورہ کو تعدد الٰہ کی نفی پر برہان قطعی قرار دیا ہے اور شارح اس کو حجت اقناعی قرار دے رہے ہیں۔ لیکن حقیقت یہ ہے کہ ان دونوں اقوال میں کوئی تعارض نہیں ہے کیونکہ آیت کا برہان قطعی ہونا بطریق اشارہ ثابت ہے جیسا کہ شارح نے خود کہا ہے۔ والمشہور فی ذلک بین المتکلمین برہان التمانع المشار الیہ بقولہ تعالیٰ لو کان فیہما آلہۃ الا اللہ لفسدتا۔ اور اپنے منطوق و عبارت کے اعتبار سے حجت اقناعی ہے۔ لہٰذا شارح پر آیت کے تعدد الٰہ کی نفی پر برہان قطعی ہونے سے انکار کرنے کا الزام عائد نہیں کیا جا سکتا۔

قولہ: والملازمۃ عادیۃ، یہ آیت مذکورہ کے حجت اقناعی ہونے کی دلیل ہے۔ حاصل اس کا یہ ہے کہ آیت کے اندر مقدم یعنی تعدد الٰہ اور تالی یعنی فساد کے درمیان تلازم قطعی نہیں جس کی بنا پر آیت کو تعدد الٰہ کی نفی پر حجت قطعیہ قرار دیا جائے۔ بلکہ یہ تلازم اس عادت پر مبنی ہے جو بشر حکام کے تعدد کی صورت میں دیکھنے میں آئی ہے کہ جہاں وہ ایک سے دو ہوئے تو عادۃً ان میں باہمی اختلاف پیدا ہوا اور ہر ایک کے دوسرے پر غلبہ حاصل کرنے کی کوشش میں مشغول ہونے کے سبب وہاں فساد اور

بدنظمی پیدا ہوئی گویا تعدد حکام اور فساد کے درمیان عادۃً تلازم ہوتا ہے اسی طرح تعدد الٰہ اور فساد کے درمیان تلازم ہوگا، مگر یہ تلازم قطعی نہیں ہے کیونکہ خلاف عادت کا امکان ہے یعنی ایسا ہو سکتا ہے کہ متعدد الٰہ ہوں اور ان میں بشر حکام میں جاری عادت کے برخلاف اتفاق ہونے کے سبب فساد و بدنظمی نہ ہو۔ پس جب تعدد الٰہ اور فساد کے درمیان تلازم قطعی نہیں بلکہ مبنی بر عادت ہونے کے سبب ظنی ہے تو آیت مذکورہ تعدد الٰہ کی نفی پر حجت قطعی نہیں ہوتی بلکہ حجت اقناعی ہو کر مفید ظن ہوگی۔

قولہ: علی ما ھو اللائق بالخطابیات ۔ خطابیات سے مراد وہ دلائل ہیں جن سے غالب گمان اس بات کا ہو جائے کہ مخاطب ہمارے مدعی کو تسلیم کرے گا۔ اور قیاس خطابی اس قیاس کو کہتے ہیں جو ایسے مقدمات سے مرکب ہو جو ظاہری لحاظ سے عامۃ الناس کے نزدیک مسلم ہوں۔ اسی بنا پر قیاس خطابی عامۃ الناس کے حق میں بہ نسبت برہان کے زیادہ نفع بخش ہے کیونکہ اس کے مقدمات عامۃ الناس کے نزدیک مقبول اور مانوس ہوتے ہیں جمہور کے طعن کے خوف سے کوئی ان مقدمات کے انکار کی ہمت نہیں کر سکتا۔ اس قیاس کو قیاس خطابی کہنے کی وجہ یہ ہے کہ خطباء اور مقررین اپنے خطبوں اور تقریروں میں اس قیاس سے استدلال کرتے ہیں، کیونکہ مقصود ان کا سامعین سے اپنے مدعی کو تسلیم کرانا ہوتا ہے۔ اور یہ مقصد ایسے مقدمات سے بآسانی پورا ہوتا ہے جو لوگوں کے ذہنوں میں راسخ ہوں۔

قولہ: علی ما اشیر الیہ الخ پوری آیت اس طرح ہے: ما اتخذ اللہ من ولد وما کان معہ من الٰہ اذاً لذھب کل الٰہ بما خلق ولعلا بعضھم علی بعض۔

آیت کا ترجمہ یہ ہے: نہ تو اللہ نے کسی کو اپنی اولاد بنائی اور نہ اس کے ساتھ کوئی الٰہ ہے۔ اس وقت تو ہر الٰہ اپنی بنائی ہوئی چیز کو لے جاتا اور ایک دوسرے پر چڑھ دوڑتا۔

والا فان ارید الفساد بالفعل ای خروجھما عن ھذا النظام المشاھد فمجرد التعدد لا یستلزمہ لجواز الاتفاق علی ھذا النظام وان ارید امکان الفساد فلا دلیل علی انتفائہ بل النصوص شاھدۃ بطی السموات ورفع ھذا النظام فیکون ممکنا لا محالۃ۔

ترجمہ ورنہ اگر فساد سے (فساد بالفعل یعنی (زمین و آسمان) دونوں کا اس موجودہ نظام سے نکل جانا مراد ہو تو اس نظام پر اتفاق ممکن ہونے کی وجہ سے محض تعدد اس کو مستلزم نہیں ہے اور اگر امکان فساد مراد ہے تو اس کے منتفی ہونے پر کوئی دلیل نہیں بلکہ نصوص آسمانوں کے لپیٹ دئے جانے اور اس نظام کے ختم کردئے جانے کی شہادت دیتے ہیں پس وہ لامحالہ ممکن ہوگا۔

تشریح حاصل عبارت یہ ہے کہ اگر ہم آیت مذکورہ کو تعدد آلہہ کی نفی پر حجت اقناعیہ اور مقدمہ ثانی

کے درمیان تلازم عادی نہ مانیں بلکہ اسے حجت قطعیہ اور مقدم و تالی کے درمیان تلازم قطعی قرار دیں تو
دلیل تام نہیں ہوگی کیونکہ دلیل کے تام ہونے کے لئے دو باتیں ضروری ہیں۔ ایک تو مقدم تعدد الٰہ اور تالی فساد
کے درمیان تلازم قطعی ہو، دوسرے تالی یعنی فساد کا باطل ہونا تاکہ اس کا استثناء کرنے سے مقدم یعنی تعدد
الٰہ کے بطلان کا نتیجہ نکلے۔ اور یہاں یہ دونوں باتیں موجود نہیں ہیں کیونکہ جانب تالی یعنی اللہ تعالیٰ کے
ارشاد "لفسدتا" میں فساد سے یا تو فساد بالفعل یعنی وقوع فساد مراد ہوگا یا امکان فساد مراد ہوگا۔ اگر
وقوع فساد مراد ہے تو دلیل کے تام ہونے کی پہلی شرط یعنی مقدم و تالی کے درمیان قطعی طور پر تلازم نہیں پایا
گیا کیونکہ محض تعدد الٰہ کا جب تک ان آلہہ کے درمیان تمانع نہ ہو، فساد کو مستلزم ہونا قطعی اور یقینی نہیں ہے
اس لئے کہ ان متعدد الٰہ کا زمین و آسمان کے اس موجودہ نظام پر اتفاق ممکن ہے۔ اور اگر فساد سے امکان
فساد مراد ہے تو مقدم تعدد آلہہ اور تالی فساد کے درمیان تلازم مسلم ہے۔ مگر دلیل کے تام ہونے کی دوسری
شرط یعنی تالی کا باطل ہونا متحقق نہیں کہ آپ یہ کہہ سکیں کہ اگر تعدد آلہہ ہوتا تو فساد ممکن ہوتا لیکن فساد کا ممکن ہونا
باطل ہے۔ لہٰذا تعدد آلہہ بھی باطل ہے۔ اس لئے کہ نصوص آسمانوں کے لپیٹ دئے جانے اور اس موجودہ
نظام کے ختم کردئے جانے کی شہادت دے رہے ہیں جیسا کہ ارشاد ہے "یوم نطوی السماء کطی السجل
للکتب" اسی طرح ارشاد ہے "واذا الکواکب انتثرت" "والسماوات مطویات" "اذا السماء
انشقت" "واذا الشمس کورت" وغیرہ ذالک۔ تو دیکھئے ان نصوص میں آسمانوں کے لپیٹ دئے جانے
اور ان کے پھٹ جانے، ستاروں کے بکھرنے، آفتاب کے بے نور ہو جانے کی خبر دی گئی۔ یہ سب فساد ہی
تو ہوگا ہے۔ لہٰذا امکان فساد کو باطل کہہ کر تعدد آلہہ کے بطلان کا نتیجہ نکالنا درست نہیں۔

قولہ: ای خروجھما الخ یعنی فساد سے وقوع فساد اور زمین و آسمان کے موجودہ نظام کا ختم ہو جانا مراد ہے۔

قولہ: فلا دلیل علی انتفائہ۔ اور جب امکان فساد کے منتفی ہونے پر جو کہ نقیض تالی ہے کوئی دلیل نہیں بلکہ نصوص سے وقوع فساد ثابت ہے تو اس نقیض تالی کا استثناء کرتے ہوئے کہنا "لم تفسدا بمعنی لم یمکن فسادھما" اور اس سے نقیض مقدم "فلم تکن فیھما آلہۃ الا اللہ" نتیجہ نکالنا درست نہیں۔

لا یقال الملازمۃ قطعیۃ، والمراد بفسادھما عدم تکونھما بمعنی انہ لو فرض صانعان لامکن بینھما تمانع فی الافعال کلھا فلم یکن احدھما صانعا فلم یوجد مصنوع لانا نقول امکان التمانع لا یستلزم الا عدم تعدد الصانع وھو لا یستلزم انتفاء

صانعان لامکن بینہما تمانع" درست ہے اور تعدد صانع کا امکان تمانع کو مستلزم ہونا مسلم ہے۔ مگر امکان تمانع جو کہ تالی اور لازم ہے یہ بوجہ محال ہونے کے صرف اپنے مقدم اور ملزوم یعنی تعدد صانع کے محال اور معدوم ہونے کو مستلزم ہے۔ انتفاء مصنوع یعنی کسی بھی مخلوق اور مصنوع کے نہ پائے جانے کو مستلزم نہیں ہے کیونکہ انتفاء مصنوع کے لئے وقوع تمانع ضروری ہے جبکہ تعدد صانع کی صورت میں امکان تمانع لازم آتا ہے۔ جو وقوع تمانع کو مستلزم نہیں ہے کیونکہ ہر ممکن کا واقع ہونا ضروری نہیں۔

قولہ: وھو او ضمیر کے مرجع میں ایک احتمال تو یہ ہے کہ امکان تمانع ہو۔ اور مطلب یہ ہوگا امکان تمانع انتفاء مصنوع کو مستلزم نہیں کیونکہ ہو سکتا ہے کہ تمانع ممکن ہونے کے باوجود واقع نہ ہو بلکہ صانعین کا اتفاق ہو جائے دوسرا احتمال یہ ہے کہ ضمیر کا مرجع عدم تعدد صانع ہو اس صورت میں مطلب یہ ہوگا کہ عدم تعدد صانع انتفاء مصنوع کو مستلزم نہیں۔ کیونکہ ایک صانع سے مصنوع کا وجود ہو سکتا ہے۔

قولہ: علیٰ انہ یرد تو یہ معارضہ مذکورہ میں فساد سے عدم تکون مراد لینے پر اعتراض ہے۔ حاصل یہ ہے کہ آیت کریمہ قرآنیہ کی نفی پر حجت قطعیہ نہیں ہوگی اور فساد سے عدم تکون مراد لینے کی صورت میں دلیل تام نہیں ہوگی کیونکہ دلیل کے تام ہونے کے لئے ایک تو یہ ضروری ہے کہ مقدم تعدد آلہہ اور تالی فساد بمعنی عدم تکون کے درمیان تلازم قطعی ہو۔ دوسرے یہ کہ لازم اور تالی یعنی فساد بمعنی عدم تکون منتفی ہو تاکہ اس کا استثناء کرنے سے لزوم اور مقدم یعنی تعدد آلہہ کے منتفی ہونے کا نتیجہ نکلے۔ اور یہاں یہ دونوں شرطیں نہیں پائی جاتیں کیونکہ اگر فساد سے عدم تکون بالفعل مراد ہے۔ اور آیت کا مطلب یہ ہے کہ اگر متعدد الٰہ ہوتے تو زمین و آسمان بایں معنی فاسد ہوتے کہ وہ بالفعل مکوّن اور موجود نہ ہوتے تو اس صورت میں مقدم تعدد آلہہ اور فساد بالمعنی المذکور کے درمیان تلازم تسلیم نہیں کیونکہ محض تعدد آلہہ وقوع تمانع کے فساد بالمعنی المذکور کو مستلزم نہیں کیونکہ تعدد کی صورت میں اگرچہ تمانع ممکن ہے مگر امکان تمانع امکان اتفاق کے منافی نہیں اور جب اتفاق ممکن ہے تو فساد بالمعنی المذکور لازم نہیں آئے گا۔ اور اگر فساد سے عدم تکون بالامکان مراد ہے۔ اور آیت کا مطلب یہ ہے کہ اگر متعدد الٰہ ہوتے تو زمین و آسمان کا فساد بمعنی مکوّن اور موجود نہ ہو سکنا ممکن ہوتا۔ تو اس صورت میں تلازم تسلیم ہے مگر لازم یعنی عدم تکون کے امکان کا منتفی ہونا تسلیم نہیں کہ جس کا استثناء کرتے ہوئے آپ کہیں "لکنہما لم تفسدا بمعنی انہ یمکن عدم تکونہما" کیونکہ جیسا کہ عرض کیا گیا کہ نصوص سے زمین و آسمان کے عدم کا امکان ہی نہیں بلکہ وقوع ثابت ہے۔ الغرض فساد سے عدم تکون مراد لینے کی صورت میں دلیل تام نہیں ہوگی۔

ہوا کہ وہ قدیم نہیں ہے تو دیکھئے اس مثال میں ثانی یعنی غیر متغیر ہونے کی نفی کو دلیل بنایا گیا ہے اول یعنی قدیم ہونے کی نفی پر۔ اسی طرح آیت میں حرف "لو" انتفاء ثانی سے انتفاء اول پر استدلال کرنے کے لئے ہے۔ اور آیت کے معنی ہے اگر متعدد آلہہ ہوتے تو فساد ہوتا لیکن فساد نہیں ہوا۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ متعدد آلہہ نہیں ہیں۔

حاصل جواب یہ کہ اصل معنی اور ہے اور معنی مستعمل فیہ اور ہے۔ اس فرق کے معلوم نہ ہونے کی وجہ سے بعض لوگوں کو دھوکا ہو جاتا ہے۔

القدیم هذا التصریح بما علم التزاما اذ الواجب لا یکون الا قدیما ای لا ابتداء لوجوده اذ لو کان حادثا مسبوقا بالعدم لکان وجوده من غیره ضرورة، حتی وقع فی کلام بعضهم ان الواجب والقدیم مترادفان لکنه لیس بمستقیم للقطع بتغایر المفهومین، وانما الکلام فی التساوی بحسب الصدق، فان بعضهم علی ان القدیم اعم من الواجب لصدقه علی صفات الواجب بخلاف الواجب فانه لا یصدق علیها، ولا استحالة فی تعدد الصفات القدیمة، وانما المستحیل تعدد الذوات القدیمة۔

ترجمہ (موصوف عالم) قدیم ہے یہ صراحت ہے اس بات کی جو اس سے پہلے التزامی طور پر معلوم ہو چکی ہے کیونکہ واجب قدیم ہی ہوگا۔ یعنی اس کے وجود کی کوئی ابتدا نہیں ہوگی کیونکہ اگر وہ حادث یعنی مسبوق بالعدم ہوتا تو یقیناً اس کا وجود غیر سے مستفاد ہوتا۔ یہاں تک کہ بعض مشائخ کے کلام میں یہ واقع ہوا ہے کہ واجب اور قدیم مترادف ہیں۔ لیکن یہ درست نہیں ہے۔ دونوں کے مفہوم میں تغایر یقینی ہونے کی وجہ سے۔ اور کلام صرف مصداق کے اعتبار سے (دونوں کی) تساوی کے بارے میں ہے۔ اس لئے کہ بعض لوگوں کا مذہب یہ ہے کہ قدیم بوجہ صفات واجب پر صادق آنے کے عام ہے۔ برخلاف واجب کے کہ وہ صفات پر صادق نہیں آتا اور صفات قدیمہ کے متعدد ہونے میں کوئی استحالہ نہیں۔ محال تو صرف ذوات قدیمہ کا متعدد ہونا ہے۔

تشریح قولہ: ھذا التصریح الخ اس سے قبل شارح علیہ الرحمۃ مصنف کے قول "المحدث للعالم ھو اللہ" میں لفظ اللہ کی تفسیر ذات واجب الوجود سے کر چکے ہیں۔ لہٰذا واجب الوجود لفظ "اللہ" کا موضوع لہ ہوا۔ اور چونکہ واجب الوجود اس کو کہتے ہیں جس کا وجود اپنا ذاتی ہو۔ غیر کے ایجاد کا نتیجہ نہ ہو۔ اس بناء پر اس کے لئے لازم ہے کہ اس کے وجود کی کوئی ابتداء نہ ہو کہ اس سے پہلے وہ معدوم ہو۔ ورنہ بحکم مسبوق بالعدم ہونے کے سبب وہ حادث ہوگا۔ ایسی صورت میں اس کا وجود ذاتی نہیں ہوگا بلکہ ایجاد غیر کا نتیجہ ہوگا۔ اور جب واجب الوجود کے لئے لازم ہے کہ اس کے وجود کی کوئی ابتداء نہ ہو۔ اور جس کے وجود کی ابتداء نہ ہو وہ قدیم ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ واجب الوجود جو کہ لفظ اللہ کا موضوع لہ ہے۔ اس کے لئے

قدیم ہونا لازم ہے۔ لہٰذا مصنفؒ کے قول " والمحدث للعالم هو الله " میں لفظ اللہ کی دلالت اپنے موضوع لہ ذات واجب الوجود پر مطابقی ہوئی۔ اور لازم موضوع لہ یعنی قدیم پر التزامی ہوئی۔ پھر جب مصنفؒ نے " القدیم " لفظ اللہ کی صفت کے طور پر ذکر کیا تو گویا یہ بات جس سے پہلے لفظ اللہ سے التزاماً معلوم ہوئی تھی اس کی صراحت ہو گئی۔

قولہ: اذ الواجب لا یکون الا ۔ یہ لفظ اللہ سے قدیم کے التزاماً معلوم ہونے کی دلیل ہے حاصل یہ ہے کہ لفظ " اللہ " کے موضوع لہ یعنی واجب الوجود کے لئے قدیم ہونا لازم ہے۔ اور لفظ سے اس کے لازم موضوع لہ کا علم التزامی ہوتا ہے اس بناء پر لفظ " اللہ " سے قدیم ہونے کا علم التزامی ہے۔

قولہ: ای لا ابتداء لوجودہ ۔ الخ یہ قدیم کی تفسیر ہے جس کو دوسرے لفظوں میں یوں بھی کہا جاتا ہے کہ قدیم وہ ہے جو مسبوق بالعدم نہ ہو۔

قولہ: اذ لو کان حادثا الخ یہ لفظ اللہ کے موضوع لہ ذات واجب الوجود کے لئے قدیم ہونا لازم ہونے کی دلیل ہے کہ اگر واجب الوجود بجائے قدیم ہونے کے حادث یعنی مسبوق بالعدم ہو یعنی اس کے وجود کی کوئی ابتداء ہو جس سے پہلے وہ معدوم ہو تو ایسی صورت میں وہ واجب الوجود نہیں رہے گا کیونکہ حادث کا وجود ذاتی نہیں ہوتا بلکہ ایجاد غیر کا نتیجہ ہوتا ہے۔ جبکہ واجب الوجود کا وجود ذاتی ہوتا ہے۔

قولہ: مسبوقا بالعدم الخ یہ حادث کی تفسیر ہے۔ اس تفسیر سے اس بات پر تنبیہ کرنا مقصود ہے کہ حادث سے فلاسفہ کی اصطلاح مراد نہیں ہے کیونکہ فلاسفہ کے نزدیک حادث سے مراد وہ چیز ہے جو اپنے وجود میں غیر کا محتاج ہو۔ اگرچہ وہ مسبوق بالعدم نہ ہو۔ جیسے عالم ان کے نزدیک حادث بایں معنیٰ ہے کہ وہ اپنے وجود میں باری تعالیٰ کا محتاج ہے مگر مسبوق بالعدم نہیں ہے۔ اسی بناء پر قدیم بالزمان ہے۔

قولہ: حتی وقع فی کلام بعضہم الخ یہ شارح کے قول اذ الواجب لا یکون الا قدیما کی غایت ہے۔ یعنی واجب کے لئے قدیم ہونے کا لزوم اتنا قوی ہے کہ بعض لوگ ان دونوں کو ایک ہی چیز سمجھ کر مترادف کہہ بیٹھے۔ اگرچہ ان کا یہ قول درست نہیں ہے۔ کیونکہ دو لفظوں کے درمیان ترادف کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ دونوں کا ایک ہی مفہوم ہے اور یہاں واجب اور قدیم کا مفہوم ایک نہیں بلکہ ایک دوسرے سے متغائر اور مختلف ہے۔ کیونکہ واجب کا مفہوم تو یہ ہے کہ اس کا وجود ذاتی ہے۔ ایجاد غیر کا نتیجہ نہیں ہے اور قدیم کا مفہوم یہ ہے کہ وہ مسبوق بالعدم نہیں۔ یعنی اس کے وجود کی کوئی ابتداء نہیں۔

قولہ: وانما الکلام الخ واجب ترادف کے قول کی تردید کر چکے تو اب کہتے ہیں کہ بحث صرف تساوی فی الصدق کے بارے میں ہے کہ واجب اور قدیم کے درمیان صدق کے اعتبار سے تساوی ہے یا نہیں۔

دو چیزوں کے درمیان تساوی کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ ان دونوں میں سے ایک جن چیزوں پر صادق آئے دوسری بھی ان پر صادق آئے۔ اگرچہ مفہوم لغوی ان کا ایک دوسرے سے مختلف ہو مثلاً انسان اور ناطق کا مفہوم لغوی ان دونوں کا مختلف ہونے کے باوجود مصداق کے اعتبار سے دونوں متحد ہیں جن افراد پر انسان صادق آتا ہے ان ہی افراد پر ناطق بھی صادق آتا ہے۔

قولہ: فان بعضہم ذهبوا الخ یہاں سے شارح علیہ الرحمہ واجب اور قدیم کے درمیان نسبت کے بارے میں مشائخ کا اختلاف بیان فرما رہے ہیں۔ بعض سے یہاں جمہور مراد ہیں۔ جمہور کا مذہب یہ ہے کہ واجب و قدیم کے درمیان عموم و خصوص مطلق کی نسبت ہے۔ اس طور پر کہ قدیم عام ہے کیونکہ وہ جس طرح ذات واجب پر صادق ہے صفات واجب پر بھی صادق ہے یعنی واجب تعالیٰ کی ذات اور صفات دونوں قدیم ہیں برخلاف واجب کے کہ وہ صرف ذات واجب یعنی باری تعالیٰ پر صادق ہے اس کی صفات پر صادق نہیں کیونکہ اگر ذات کی طرح صفات باری بھی واجب ہوں تو تعدد وجباء لازم آئے گا جو توحید کے منافی ہے کیونکہ توحید کا مطلب یہ ہے کہ واجب الوجود صرف ایک ہے۔

ولا استحالۃ فی تعدد الصفات القدیمۃ الخ یہ ایک سوال مقدر کا جواب ہے۔ وہ یہ کہ اگر واجب کا اطلاق صفات باری پر اس لئے درست نہیں ہے کہ تعدد وجباء لازم آئے گا جو توحید کے منافی ہے تو پھر قدیم کا بھی صفات باری پر اطلاق نہ ہونا چاہئے ورنہ تعدد قدماء لازم آئے گا جو توحید کے منافی ہے۔

حاصل جواب یہ ہے کہ توحید ذوات قدیمہ کا تعدد ہے جو صفات کو قدیم ماننے سے لازم نہیں آرہا ہے۔ بلکہ صفات قدیمہ کا تعدد لازم آرہا ہے اور یہ محال نہیں ہے۔

وفی کلام بعض المتأخرین کالامام حمید الدین الضریری ومن تبعہ تصریح بان الواجب الوجود لذاتہ هو اللہ تعالیٰ وصفاتہ، واستدلوا علی ان کل ما هو قدیم فهو واجب لذاتہ بانہ لو لم یکن واجبا لذاتہ لکان جائز العدم فی نفسہ فیحتاج فی وجودہ الی مخصص فیکون محدثا اذ لا نعنی بالمحدث الا ما یتعلق وجودہ بایجاد شیئ آخر۔

ترجمہ اور بعض متأخرین مثلاً امام حمید الدین ضریری اور ان کے متبعین کے کلام میں اس بات کی صراحت ہے کہ واجب الوجود لذاتہ اللہ تعالیٰ اور اس کی صفات ہیں۔ اور ان لوگوں نے اس بات پر کہ جو چیز قدیم ہوگی وہ واجب لذاتہ بھی ہوگی۔ یہ دلیل پیش کی ہے کہ اگر وہ واجب نہ ہوگی تو اس کا عدم ممکن بالذات ہوگا پس وہ اپنے وجود میں کسی مخصص اور مرجح کا محتاج ہوگی اور حادث ہوگی۔ اس لئے

کہ حادث کا کوئی معنی نہیں سوائے اس چیز کے جس کا وجود دوسری چیز کے ایجاد سے وابستہ ہو۔

تشریح واجب اور قدیم کے درمیان نسبت کے بارے میں دوسرا مذہب امام حمید الدین ضریری اور ان کے متبعین کا ہے کہ واجب الوجود اور قدیم کے درمیان تساوی کی نسبت ہے کیونکہ جس طرح قدیم اللہ تعالیٰ کی ذات اور صفات دونوں ہیں اسی طرح واجب الوجود بھی اللہ کی ذات اور صفات دونوں ہیں اور جب دونوں مصداق میں متحد ہیں تو دونوں کے درمیان تساوی کی نسبت ہوئی۔

قولہ: واستدلوا علیہ ان کل الخ متاخرین کے نزدیک جب واجب اور قدیم کے درمیان تساوی ہے ہر ایک کا دوسرے پر صدق کلی ہوتا ہے۔ تو ہر واجب قدیم ہوگا۔ اور ہر قدیم واجب ہوگا۔ مگر چونکہ ہر واجب کا قدیم ہونا فریق اول یعنی جمہور کے نزدیک بھی مسلم ہے کیونکہ واجب ان کے نزدیک قدیم سے اخص ہے۔ اور اخص کے ہر فرد پر اعم صادق آتا ہے۔ لہذا ان کے نزدیک بھی ہر واجب کا قدیم ہونا مسلم ہے۔ اس بناء پر ہر واجب کے قدیم ہونے پر دلیل نہیں پیش کی۔ لیکن فریق اول کے نزدیک قدیم چونکہ واجب سے عام ہے اور عام کے ہر فرد پر خاص صادق نہیں آتا۔ لہذا ہر قدیم کا واجب ہونا ان کے نزدیک مسلم نہیں۔ اس لئے ہر قدیم کے واجب ہونے پر دلیل پیش کر رہے ہیں۔

دلیل کا حاصل یہ ہے کہ اگر ہر قدیم واجب نہیں ہوگا تو ممکن ہوگا جس کے حق میں وجود اور عدم دونوں برابر ہیں پس وہ عدم سے نکل کر وجود کی طرف آنے میں کسی مخصص اور مرجح کا محتاج ہوگا جو اس کے وجود کو عدم پر ترجیح دیتے ہوئے موجود کرے۔ اس صورت میں وہ قدیم نہیں رہے گا بلکہ حادث ہوگا کیونکہ حادث اسی کو کہتے ہیں جس کا وجود کسی دوسرے کی ایجاد کا نتیجہ ہو۔ اور قدیم کا حادث ہونا باطل ہے اور یہ بطلان قدیم کو ممکن ماننے سے لازم آیا ہے لہذا قدیم کا ممکن ہونا باطل ہے اور جب قدیم کا ممکن ہونا باطل ہو گیا تو ثابت ہو گیا کہ کل ما هو قدیم فهو واجب یعنی ہر قدیم واجب ہے۔

ثم اعترضوا بان الصفات لو کانت واجبة لذاتها لکانت باقیة والبقاء معنی فیلزم قیام المعنی بالمعنی، وهو محال، فاجابوا بان کل صفة فهی باقیة ببقاء هو نفس تلک الصفة وهذا کلام فی غایة الصعوبة، فان القول بتعدد الواجب لذاته مناف للتوحید، والقول بامکان الصفات ینافی قولهم بان کل ممکن حادث،

ترجمہ پھر ان متاخرین نے خود اپنے اوپر اعتراض کیا کہ صفات اگر واجب ہوں گی تو وہ باقی ہوں گی۔ اور بقا ایک معنی ہے پس قیام معنی بالمعنی لازم آئے گا۔ اور وہ محال ہے۔ پھر (خود ہی) ان لوگوں نے جواب دیا کہ اللہ تعالیٰ کی ہر صفت اپنے بقاء کے ساتھ متصف ہو کر باقی ہے جو کہ

اس صفت کا عین ہے اور یہ بحث انتہائی مشکل ہے اس لئے کہ تعدد واجب کا قول توحید کے منافی ہے۔ اور صفات کے ممکن ہونے کا قول متکلمین کے اس قول کے منافی ہے کہ ہر ممکن حادث ہے۔

تشریح صفات کو واجب کہنے والوں نے خود اپنے اوپر ایک اعتراض کیا ہے۔ درخود ہی اس کا جواب دیا ہے۔ اعتراض سمجھنے سے پہلے اتنی بات ذہن میں رکھئے کہ جو چیز قائم بالذات نہ ہو بلکہ کسی موصوف اور محل سے لگ کر موجود ہو اس سے الگ ہو کر اس کا کوئی وجود نہ ہو متکلمین اس کو معنی اور فلاسفہ اس کو عرض کہتے ہیں۔ صفات باری بھی چونکہ وجود میں اپنے موصوف یعنی ذات باری کا محتاج ہونے کی وجہ قائم بالذات نہیں ہیں اس لئے وہ از قبیل معنی ہیں۔ اب اعتراض سنیے۔

اعتراض کی تقریر یہ ہے کہ اگر صفات کو واجب کہیں گے تو چونکہ واجب کا عدم محال ہے اس کا بقا ضروری ہے اس بنا پر صفات جو از قبیل معنی ہیں باقی ہوں گی۔ اور جس طرح کسی شخص کے عالم ہونے کا مطلب یہ ہے کہ علم اس کے ساتھ قائم ہے اور جاہل ہونے کا یہ مطلب ہے کہ جہل اس کے ساتھ قائم ہے یعنی مشتق کا کسی پر اطلاق اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ ماخذ اشتقاق اس کے ساتھ قائم ہے۔ اس لحاظ سے صفات جو از قبیل معنی ہیں۔ ان کے باقی ہونے کا مطلب یہ ہوگا کہ بقاء جو ایک معنی اور صفت ہے ان صفات کے ساتھ قائم ہے۔ لہٰذا قیام معنی بالمعنی لازم آئے گا۔ اور یہ محال ہے جس طرح قیام عرض بالعرض محال ہے۔ دلیل استحالہ دونوں کی ایک ہی ہے جو عنقریب مصنف کے قول "لیس بعرض" کی شرح میں آئے گی۔

قوله: قلنا ہو الخ جواب کی توضیح یہ ہے کہ قیام معنی بالمعنی کے لئے دو چیزیں ضروری ہیں۔ ایک قائم اور دوسرے ما قام بہ۔ اور یہاں بقاء صفت میں دو چیزیں نہیں ہیں کیونکہ صفت اور اس کا بقاء دونوں ایک چیز ہیں۔ بقاء ان صفات سے زائد اور خارج کوئی دوسری چیز نہیں ہے۔ اور جب صفات الٰہی کا بقاء عین صفات ہے تو ان کو متغائر سمجھتے ہوئے ان میں سے ایک یعنی بقاء کو قائم اور دوسری یعنی صفت کو ما قام بہ قرار دینا اور قیام معنی بالمعنی کا حکم لگانا درست نہیں ہے کیونکہ قائم اور ما قام بہ کے درمیان مغائرت ضروری ہے۔

قوله: وهذا كلام الخ عام طور سے شراح نے ہذا کا مشار الیہ کلام متاخرین کو قرار دیا ہے۔ اگر اس کے بعد جو عبارت آرہی ہے اس کے پیش نظر واجب اور قدیم کے درمیان نسبت کے بارے میں گذشتہ بحث کو مشار الیہ قرار دیا زیادہ درست ہے جس میں جمہور اور متاخرین دونوں کا مذہب آگیا ہے۔ وجہ صعوبت شارح نے خود ہی بیان کردی کہ اگر متاخرین کے مذہب کے پیش نظر واجب اور قدیم کے درمیان تساوی قرار دیتے ہوئے صفات کو واجب کہا جائے تو تعدد واجب کا قائل ہونا پڑتا ہے۔ اور تعدد واجب کا قول توحید کے منافی ہے۔ اور اگر جمہور کے مذہب کے پیش نظر قدیم کو عام اور واجب کو ذات باری کے ساتھ خاص مانا جائے تو صفات

کو واجب نہ مانا جائے۔ چنانچہ ممکن مانا جائے تو متکلمین کے اس قول کے منافی ہے کہ ہر ممکن حادث ہوتا ہے کیونکہ اس قول کے مطابق صفات حادث ہوں گی جو کہ درست نہیں ہیں۔

فان زعموا انها قديمة بالزمان بمعنى عدم المسبوقية بالعدم وهذا لا ينافي الحدوث الذاتي بمعنى الاحتياج الى ذات الواجب فهو قول بما ذهب اليه الفلاسفة من انقسام كل من القدم والحدوث الى الذاتي والزماني وفيه رفض لكثير من القواعد وسيأتي لهذا زيادة تحقيق ان شاء الله تعالى۔

ترجمہ پس اگر وہ صفات کو ممکن کہنے والے یہ کہیں کہ صفات قدیم بالزمان ہیں یعنی مسبوق بالعدم نہیں ہیں اور یہ حادث بالذات یعنی ذات واجب کا محتاج ہونے کے منافی نہیں ہے تو یہ اسی بات کا قول ہے جو فلاسفہ کا مذہب ہے یعنی قدیم اور حدوث میں سے ہر ایک کا ذاتی اور زمانی کی طرف تقسیم ہونا۔ اور اس میں بہت سے قواعد کا ترک لازم آتا ہے۔ اور اس کی مزید تحقیق ان شاء اللہ عنقریب آئے گی۔

تشریح فلاسفہ قدیم اور حدوث کی ذاتی اور زمانی کی طرف تقسیم کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ قدیم بالزمان وہ ہے جو مسبوق بالعدم نہ ہو اور اس کے برعکس حادث بالزمان وہ ہے جو مسبوق بالعدم ہو اور قدیم بالذات وہ ہے جو اپنے وجود میں غیر کا محتاج نہ ہو اس کے برعکس حادث بالذات وہ ہے جو اپنے وجود میں غیر کا محتاج ہو۔ فلاسفہ کی اس تقسیم کی روشنی میں ایک چیز بیک وقت قدیم اور حادث دونوں کے ساتھ متصف ہو سکتی ہے۔ اس طور پر کہ قدیم زمانی ہو اور حادث ذاتی ہو جیسا کہ عالم کے بارے میں ان کا کہنا ہے کہ عالم بوجہ مسبوق بالعدم نہ ہونے کے قدیم بالزمان ہے اور اپنے وجود میں ذات واجب کا محتاج ہونے کے سبب حادث بالذات ہے۔ اسی طرح جو لوگ قدیم کو ذات باری اور صفات باری دونوں پر صادق آنے کے سبب عام اور واجب کو صرف ذات باری پر صادق آنے کے سبب خاص قرار دیتے ہیں اور صفات کو واجب نہیں مانتے بلکہ انہیں ممکن کہتے ہیں ان پر جب یہ اعتراض وارد ہوا کہ اگر صفات کو ممکن کہو گے تو ہر ممکن کے حادث ہونے کے تحت ان کا حادث ہونا لازم آئے گا حالانکہ صفات تمہارے نزدیک بھی قدیم ہیں تو ان لوگوں نے اس اعتراض کا یہ جواب دیا کہ صفات کے قدیم اور حادث ہونے میں کوئی منافات نہیں، بایں طور کہ وہ مسبوق بالعدم نہ ہونے کے سبب قدیم بالزمان ہیں اور اپنے موصوف یعنی ذات واجب کا محتاج ہونے کے سبب حادث بالذات ہیں۔

شارح علیہ الرحمہ اس جواب کو یہ کہہ کر رد فرما رہے ہیں کہ یہ جواب فلاسفہ کے اس مذہب پر مبنی ہونے کی وجہ سے غلط ہے کہ قدیم اور حدوث میں سے ہر ایک کی دو قسمیں ہیں ایک ذاتی دوسری زمانی۔

ترجمہ صانعِ عالم قدرت والا، علم والا، سمیع والا، بصیر والا، حکمت اور ارادہ والا ہے۔ اس لئے کہ عقل بدیہی طور پر اس بات کا یقین کرتی ہے کہ عالم کو اس انوکھے ڈھنگ پر مستحکم و متین، پرحکمت نظام پر اس مستحکم طور پر کہ اور اپنے عجیب نقش و نگار کے ساتھ پیدا کرنے والا جس پر عالم مشتمل ہے ان صفات کے بغیر نہیں ہوگا۔ علاوہ ازیں ان صفات کے اضداد، نقص اور عیب ہیں جن سے اللہ تعالیٰ کی پاکی واجب ہے۔ اور نیز شریعت نے ان اوصاف کو ذکر کیا ہے۔ اور بعض صفات ایسی ہیں جن پر شریعت کا ثبوت موقوف نہیں لہٰذا ان صفات کے اثبات میں ان شرع سے استدلال کرنا درست ہے۔ مثلاً توحید ہے۔ برخلاف وجود صانع اور کلام صانع وغیرہ صفات کے جن پر شریعت کا ثبوت موقوف ہے۔

تشریح قولہ: ان بداھۃ العقل الخ شارح کا اشارہ اس بات کی طرف ہے کہ صانع عالم کا مذکورہ صفات کے ساتھ متصف ہونا بدیہی ہے۔ ہر منصف اپنے عالم کے اس انوکھے انداز پر پیدا کئے جانے اور اس کی بناوٹ میں جن مصالح در حکمتوں کی رعایت کی گئی ہے ان سب کو، اسی طرح عالم کے کامل و اکمل نظام کو دیکھ کر یقین کرنے پر مجبور ہے کہ اس کو بنانے والا ہر طرح سے کامل و اکمل ہے اور ان مذکورہ صفاتِ کمال کے ساتھ متصف ہے۔

قولہ: علیٰ ان اضدادھا نقائص الخ یہ صانع عالم کے مذکورہ صفات کے ساتھ متصف ہونے کی دوسری دلیل ہے کہ اگر صانع عالم ان مذکورہ صفاتِ کمال کے ساتھ متصف نہیں ہوگا۔ تو ان کے اضداد یعنی موت، عجز، جہل، بہرا پن، اندھا پن کے ساتھ متصف ہوگا، جو از قبیل نقائص ہیں، اللہ تعالیٰ کو ان نقائص سے پاک سمجھنا واجب ہے۔

قولہ: وایضا الخ یہ تیسری دلیل ہے کہ شریعت نے صانع عالم کے لئے یہ صفات ذکر کئے ہیں۔ مثلاً الحی القیوم، ان اللہ علیٰ کل شیء قدیر، انزلہ بعلمہ، انہ سمیع بصیر وغیرہ۔

قولہ: و بعضھا الخ یہ ایک سوال مقدر کا جواب ہے۔ سوال یہ ہے کہ شریعت ایسے قانون کا نام ہے جو ہر طرح کامل و مکمل ہو، نقائص سے پاک ہو اور ایسا قانون وہی وضع کر سکتا ہے جو کامل صفات والا ہو۔ اس لئے شریعت کے شریعت ہونے کا ثبوت اس بات پر موقوف ہے کہ اس کا واضع یعنی اللہ تعالیٰ صفاتِ کمال کے ساتھ متصف ہو۔ پس اگر صانع عالم کے واسطے مذکورہ صفات کے اثبات میں شریعت سے استدلال کیا جائے گا تو لازم آئے گا کہ شریعت کا ثبوت موقوف ہے اللہ تعالیٰ کے واسطے صفاتِ کمال کے ثابت ہونے پر، اور مذکورہ صفاتِ کمال کا ثبوت موقوف ہے شریعت پر۔ نتیجہ نکلا کہ شریعت کا ثبوت موقوف ہے شریعت پر، اور یہ توقف الشیء علیٰ نفسہ ہے جس کو دور کہتے ہیں اور دور باطل ہے۔ لہٰذا صانع عالم کے

لئے مذکورہ صفات کمال کے ثبوت پر شریعت سے استدلال باطل ہے۔

جواب کا حاصل یہ ہے کہ بعض صفات ایسی ہیں جن پر شریعت کا ثبوت موقوف نہیں ہے۔ مثلاً وحدت
کیونکہ اگر کسی جگہ دو حاکم قانون کی تنفیذ پر مامور ہوں تو ہر ایک کی اطاعت واجب ہوگی یہ نہیں کہا جائیگا کہ
چونکہ ایک کے بجائے دو حاکم ہیں اس لئے یہ قانون ہی نہیں۔ لہٰذا ایسی صفات کے ثبوت کیلئے شریعت سے استدلال
درست ہوگا۔

البتہ بعض صفات ایسی ہیں جن پر شریعت کا ثبوت موقوف ہے۔ لہٰذا ان صفات کے ثبوت میں شریعت سے
استدلال درست نہیں ہوگا۔ مثلاً وجود باری اور کلام باری۔ یہ کہ جب تک صانع عالم کا وجود اور اس کا بندوں
ہی کے ساتھ کلام کرنا ثابت نہ ہو اس کی طرف سے کسی شریعت کا تصور نہیں کیا جا سکتا۔

وليس بعرض لانه لا يقوم بذاته بل يفتقر الى محل يقومه فيكون ممكنا ولانه
يمتنع بقاؤه والا لكان البقاء معنى قائما به فيلزم قيام المعنى بالمعنى وهو محال
لان قيام العرض بالشيء معناه ان تحيزه تابع لتحيزه والعرض لا تحيز له بذاته
حتى يتحيز غيره بتبعيته۔

ترجمہ صانع عالم عرض نہیں ہے اس لئے کہ عرض قائم بالذات نہیں ہوتا بلکہ وہ ایسے محل کا محتاج ہوتا ہے
جو اس کو قائم رکھتا ہے پس وہ ممکن ہوگا۔ اور اس لئے کہ عرض کا بقاء محال ہے ورنہ بقاء ایسا معنی
ہوگا جو عرض کے ساتھ قائم ہوگا تو قیام معنی بالمعنی لازم آئیگا اور یہ محال ہے۔ اس لئے کہ عرض کے کسی شئی کے ساتھ
قائم ہونے کا مطلب یہ ہے کہ اس عرض کا تحیز اس شئی کے تحیز کے تابع ہے اور عرض کا اپنا کوئی ذاتی تحیز ہوتا ہی نہیں
کہ دوسرا اس کے تابع ہو کر متحیز ہو۔

تشریح مصنف علیہ الرحمۃ صانع عالم کی صفات ثبوتیہ کے بیان سے فارغ ہونے کے بعد اب صفات سلبیہ
کا ذکر فرما رہے ہیں اور ان صفات سلبیہ میں عرض کو مقدم کیا کیونکہ الوہیت اور عرضیت کے
درمیان منافات زیادہ واضح ہے اسی وجہ سے کوئی بھی کسی عرض کے الٰہ ہونے کا قائل نہیں ہوا اور اگر کوئی بعض
کسی عرض کی الوہیت کا قائل بھی ہوا اس نے اس کے لئے ایسی صفات ثابت کیں جو جوہر کا خاصہ ہیں اس
لئے ان کے نزدیک وہ عرض ہی نہیں ہے۔

قولہ: لانہ لا یقوم بذاتہ الخ۔ یہ صانع عالم کے عرض نہ ہونے کی دلیل ہے کہ عرض قائم بالذات نہیں
ہوتا بلکہ اپنے وجود میں کسی محل کا محتاج ہوتا ہے اور محتاج ہونا ممکن کی شان ہے پس اگر صانع عالم کو عرض مانا جائے
تو اس کا ممکن ہونا لازم آئے گا۔ اور صانع عالم کا ممکن ہونا باطل ہے جیسا کہ مصنف کے قول "والمحدث للعالم

ھو اللہ کی شرح میں تفصیل سے گذر چکا۔ لہٰذا صانع عالم کا عرض ہونا بھی باطل ہے۔

قولہ: ولانه یمتنع بقاؤه الخ۔ یہ صانع عالم کے عرض نہ ہونے کی دوسری دلیل کا کبریٰ ہے۔ اور صغریٰ محذوف ہے اور یہ دلیل حد اوسط کے صغریٰ اور کبریٰ دونوں میں محمول بننے کی وجہ سے قیاس کی شکل ثانی ہے۔ پوری دلیل یوں ہے۔ صانع عالم واجب ہونے کے باقی رہنے والا ہے اور عرض باقی رہنے والا نہیں ہے۔ لہٰذا صانع عالم عرض نہیں ہے۔ رہی یہ بات کہ عرض کا باقی رہنے والا نہ ہونا کیوں ہے تو اس لئے کہ عرض نام ہی اس چیز کا ہے جس کو ثبات اور قرار نہ ہو۔ کہا جاتا ہے۔ عرض لفلان امر جب کسی کو کوئی چیز لاحق ہو جائے جو برقرار اور باقی رہنے والی نہ ہو۔ اسی طرح کہا جاتا ہے یہ حالت اصلی نہیں بلکہ عارضی ہے یعنی برقرار اور باقی رہنے والی نہیں ہے۔ دوسری دلیل وہ ہے جس کو شارح نے اپنے قول واذا کان البقاء معنی الخ سے ذکر کیا ہے۔ یعنی اگر عرض کا بقاء بھی ممکن ہو اور اس کو باقی کہا جائے تو چونکہ لفظ باقی مشتق کا صیغہ ہے اور مشتق کا اطلاق اس پر ہوتا ہے جس کے ساتھ مبدأ اشتقاق قائم ہو مثلاً عالم اس کو کہا جاتا ہے جس کے ساتھ مبدأ اشتقاق یعنی علم قائم ہو۔ اسی طرح عرض کے باقی ہونے کا مطلب یہ ہوگا کہ بقاء اس کے ساتھ قائم ہے اور بقاء معنی ہے اور عرض بھی معنی ہے۔ لہٰذا قیام معنی بالمعنی لازم آئے گا اور قیام معنی بالمعنی محال ہے جس طرح قیام عرض بالعرض محال ہے۔ یہی جمہور متکلمین کا مذہب ہے۔

قولہ: لان قیام العرض بالشیء الخ۔ یہ قیام عرض بالعرض کے محال ہونے کی دلیل ہے۔ حاصل یہ ہے کہ عرض کے اپنے محل کے ساتھ قائم ہونے کا مطلب یہ ہے کہ عرض تحیز میں یعنی جس چیز کے اندر ہے اس چیز کے اندر ہونے میں یا اشارۂ حسیہ کو قبول کرنے میں اس محل کا تابع ہے۔ اب اگر وہ محل بھی عرض ہے تو تحیز میں وہ بھی دوسرے کا تابع ہوگا اور جو خود تحیز میں دوسرے کا تابع ہو اس کے تابع ہو کر کوئی چیز متحیز نہیں ہو سکتی۔ اس بناء پر ضروری ہوگا کہ عرض جس محل کے ساتھ قائم ہو وہ متحیز بالذات ہو تحیز میں وہ دوسرے کا تابع نہ ہو اور متحیز بالذات جوہر ہے۔ لہٰذا عرض جوہر کے ساتھ قائم ہوگا۔ عرض کے ساتھ قائم نہیں ہوگا۔

وھذا مبنی علی ان بقاء الشیء معنی زائد علی وجوده، وان القیام معناه التبعیة فی التحیز والحق ان البقاء استمرار الوجود وعدم زواله، وحقیقته الوجود من حیث النسبة الی الزمان الثانی، ومعنی قولنا وجد فلم یبق انه حدث فلم یستمر وجوده ولم یکن ثابتا فی الزمان الثانی، وان القیام هو الاختصاص الناعت کما فی اوصاف الباری تعالی فانها قائمة بذات الله تعالی ولا تحیز بطریق التبعیة لتنزهه تعالی عن التحیز، وان انتفاء الاجسام فی کل آن ومشاهدة بقائها بتجدد

قولہ "وُجد فلم یبق" کی صحت پر متفق ہیں لیکن اگر بقا کو عین وجود قرار دیا جائے تو اثبات اور نفی کا اجتماع لازم آئے گا اور یہ صریح تناقض ہے جیسے تمہارا قول "وُجد فلم یوجد" تناقض پر مشتمل ہے شارح نے اس سوال کا یہ جواب دیا کہ "وجد فلم یبق" کا معنی ہے حدث فلم یستمر وجودہ یعنی شئی کا حدوث اور وجود ہوا مگر وہ وجود اگلے زمان میں برقرار نہیں رہا گویا کہ اثبات کا تعلق زمان اول سے ہے اور نفی کا تعلق زمان ثانی سے ہے اور جب اثبات اور نفی کا زمانہ الگ الگ ہے تو تناقض نہیں پایا گیا کیونکہ تناقض کے لئے وحدت زمان یعنی اثبات ونفی دونوں کا زمانہ ایک ہونا شرط ہے

قولہ: وان القیام هو الاختصاص الناعت کا عطف "ان البقاء استمرار الوجود" پر ہے اور یہ بیان کیا تھا کہ قیام عرض بالعرض کا محال ہونا اس بات پر مبنی ہے کہ قیام کا معنی تبعیت فی التحیز ہو، شارح اس کا انکار کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ قیام کا معنی تبعیت فی التحیز نہیں ہے ورنہ صفات باری کے ذات باری کے ساتھ قائم ہونے کا یہ مطلب ہوگا کہ صفات اپنے تحیز میں ذات باری کے تابع ہیں، اور یہ درست نہیں کیونکہ باری تعالیٰ کی ذات اور اس کی صفات کسی بھی طرح متحیز نہیں ہیں نہ بالذات اور نہ بالتبع، بلکہ حق یہ ہے کہ قیام کا معنی اختصاص ناعت ہے یعنی ایک شئی کے دوسری شئی کے ساتھ قائم ہونے کا معنی یہ ہے کہ شئی اول یعنی قائم کا شئی ثانی یعنی ما قام بہ کے ساتھ ایسا خاص تعلق ہو جس کی وجہ سے اول کا نعت اور صفت بننا اور ثانی کا منعوت و موصوف بننا درست ہو مثلاً بیاض ایک معنی جسم کے ساتھ قائم ہے کہ اس کا جسم کے ساتھ ایسا خاص تعلق ہے جس کی وجہ سے بیاض کا صفت بننا اور جسم کا موصوف بننا اور جسم ابیض کہنا درست ہے۔ قیام کا یہ معنی پہلے معنی سے عام ہے کیونکہ یہ معنی اوصاف باری کے ذات باری کے ساتھ قائم ہونے کو بھی شامل ہے، اس لئے کہ اوصاف مثلاً حیات علم سمع بصر وغیرہ کا اللہ کے ساتھ ایسا خاص تعلق ہے جس کی وجہ سے ان اوصاف کا نعت اور صفت بننا اور اللہ کا منعوت وموصوف بننا اور اللہ الحی، اللہ العلیم، اللہ السمیع، اللہ البصیر کہنا درست ہے۔

ایک بات ذہن میں رکھنے کی ہے کہ قیام عرض بالعرض کے محال ہونے پر استدلال کرنے والے نے مطلق قیام کا معنی تبعیت فی التحیز نہیں بیان کیا تھا بلکہ قیام عرض بالعرض کا معنی تبعیت فی التحیز بتلایا تھا اور صفات باری از قبیل اعراض نہیں ہیں لہٰذا شارح کا صفات باری کے ذریعہ اعتراض کرنا درست نہیں ہے کہ یہ معنی صفات باری کے ذات باری کے ساتھ قائم ہونے پر صادق نہیں آتا۔

قولہ: وان انتفاء الاجسام الخ اس کا بھی عطف "ان البقاء استمرار الوجود" پر ہے تقدیر عبارت ہے والجواب ان انتفاء الاجسام الخ شارح علیہ الرحمہ بقاء عرض کے محال ہونے کی دلیل کے دونوں مقدمات

دوسرے شبہ کا جواب اصل دعویٰ یعنی بقاء عرض کے محال ہونے کو دفع کرتا ہے، حاصل یہ ہے کہ اشاعرہ کہتے ہیں کہ جسم ہر آن فنا ہوتا رہتا ہے اور اس کی جگہ اس کا مثل موجود ہوتے رہنے سے اس کے بقا کا مشاہدہ ہوتا رہتا ہے تو اجسام کا ہر آن میں فنا ہونا اور ان کی جگہ اسی آن میں ان کے امثال کے موجود ہونے کے سبب ان کے بقا کا مشاہدہ ہوتے رہنا، اعراض کے اسی طرح ہر آن فنا ہونے اور تجدد امثال کے سبب ان کے بقا کا مشاہدہ ہوتے رہنے سے زیادہ بعید از قیاس نہیں ہے بلکہ عقل کے نزدیک دونوں برابر ہیں تو جب اجسام کا عدم بقا ممکن ہونے کے باوجود اشاعرہ نے ان کے بقا کو ضروری قرار دیا تو اعراض کا بھی عدم بقا ممکن ہونے کے باوجود ان کا بقا ضروری ہوگا۔ بقا کے ضروری ہونے میں دونوں کے درمیان کوئی فرق نہیں ہوگا۔

لیکن کہنے والے کے لئے یہ کہنے کی گنجائش ہے کہ اجسام اور اعراض کے عدم بقا میں فرق نہ کرنا درست نہیں۔ کیونکہ اجسام کا عدم بقا بعید از قیاس بلکہ محال ہے۔ اس لئے کہ اگر اجسام کو باقی نہ مانا جائے تو جزا و سزا وغیرہ کا ساقط ہونا لازم آئے گا کیونکہ قیاس کا تقاضہ یہ ہے کہ سزا اسی جسم کو دی جائے جس سے موجب سزا جرم صادر ہوا ہو اور یہ اسی وقت ممکن ہے جب سزا کے وقت بعینہٖ وہی جسم باقی ہو جس سے جرم صادر ہوا تھا ورنہ کرے کوئی بھرے کوئی والی مثل صادق آئے گی۔ برخلاف عرض کے کہ اس کا عدم بقا بعید از قیاس نہیں ہے۔

قولہ: ومشاهدة بقاءها الخ واو بمعنی مع ہے۔ جیسا کہ ترجمہ سے واضح ہے۔

قولہ: من ذلک فی الاعراض۔ ای من الانتفاء ومشاهدة بقاءها بتجدد الامثال

ثم تحكمهم في قيام العرض بالعرض بسرعة الحركة وبطوئها ليس بتام إذ ليس ههنا شيء هو حركة وآخر هو سرعة أو بطوء بل ههنا حركة مخصوصة تسمى بالنسبة إلى بعض الحركات سريعة وبالنسبة إلى البعض بطيئة، وبهذا تبين أن ليست السرعة والبطوء نوعين مختلفين من الحركة إذ الأنواع الحقيقية لا تختلف بالإضافات.

ترجمہ: پھر ان یعنی فلاسفہ کا قیام عرض بالعرض کے سلسلہ میں حرکت کی سرعت اور اس کے بطوء سے استدلال کرنا درست نہیں کیونکہ یہاں ایسا نہیں ہے کہ ایک چیز حرکت ہو اور دوسری چیز سرعت یا بطوء ہو۔ بلکہ یہاں ایک مخصوص حرکت ہے جو بعض حرکتوں کے مقابلہ میں سریع کہی جاتی ہے اور دوسری بعض حرکات کے مقابلہ میں بطی کہلاتی ہے۔ اسی سے یہ بات بھی واضح ہوگئی کہ سرعت اور بطوء حرکت کی دو مختلف نوعیں نہیں ہیں کیونکہ انواع حقیقیہ میں اختلاف اور فرق اضافی اور اعتباری نہیں ہوتا ہے۔

تشریح قیام عرض بالعرض کے محال ہونے پر متکلمین کی دلیل کو رد کرنے کے بعد اب شارح علیہ الرحمہ قیام عرض بالعرض کے جواز پر فلاسفہ کی ایک دلیل کو ضعیف قرار دے رہے ہیں۔ فلاسفہ قیام عرض بالعرض کے جواز پر استدلال کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ حرکت ایک عرض ہے جو جسم کے ساتھ قائم ہوتا ہے اور سرعت و بطوء بھی عرض ہیں جو حرکت کے ساتھ قائم ہیں، لہٰذا قیام عرض بالعرض ثابت ہو گیا۔

شارح فرماتے ہیں کہ حرکت کی سرعت اور بطوء سے قیام عرض بالعرض کے جواز پر استدلال تام نہیں ہے کیونکہ قیام عرض بالعرض دو عرض کے وجود کا مقتضی ہے تاکہ ایک عرض قائم اور دوسرا ما قام بہ بنے، اور یہاں دو چیزیں نہیں ہیں کہ ایک کا نام حرکت ہو جو ما قام بہ بنے اور دوسری سرعت یا بطوء ہو جو قائم بنے، بلکہ ایک ہی مخصوص حرکت ہے جو دوسری حرکت کے مقابلہ میں سریع کہلاتی ہے اور وہی دوسری کسی اور حرکت کے مقابلہ میں بطیٔ کہلاتی ہے۔ مثلاً تین آدمیوں نے ایک معین مسافت پر ایک ساتھ دوڑنا شروع کیا اور ایک ہی وقت میں دوڑنا ختم کیا۔ اب ان میں سے ہر ایک کی طے کردہ مسافت دیکھی گئی تو معلوم ہوا کہ ایک نے سو گز مسافت طے کی ہے دوسرے نے ڈیڑھ سو گز اور تیسرے نے دو سو گز مسافت طے کی ہے تو جس حرکت سے ڈیڑھ سو گز مسافت طے ہوئی ہے اس حرکت کے مقابلہ میں تو سریع کہا جائے گا جس کے ذریعہ سو گز مسافت طے ہوئی ہے مگر اس حرکت کے اعتبار سے بطیٔ کہا جائے گا جس کے ذریعے دو سو گز مسافت طے ہوئی ہے۔ معلوم ہوا کہ حرکت کا سریع یا بطیٔ ہونا ایک اضافی اور اعتباری چیز ہے اور جب سرعت اور بطوء اضافی اور اعتباری چیز ہیں تو اس سے بعض لوگوں کے اس قول کا فساد واضح ہو جاتا ہے کہ سرعت اور بطوء مطلق حرکت کی دو مختلف نوعیں ہیں۔ وجہ فساد یہ ہے کہ انواع حقیقیہ میں اختلاف اضافی اور اعتباری نہیں ہوتا بلکہ اختلاف ذاتی ہوتا ہے ہر نوع کی جداگانہ ذاتیات ہوتی ہیں مثلاً انسان اور فرس حیوان کی دو مختلف نوع حقیقی ہیں کیونکہ انسان کی ذاتیات حیوان اور ناطق ہیں اور فرس کی ذاتیات حیوان اور صاہل ہیں۔

ولا جسم لانہ متركب ومتحيز وذلك أمارة الحدوث، ولا جوهر أما عندنا فلانہ اسم للجزء الذي لا يتجزى، وهو متحيز وجزء من الجسم، والله متعال عن ذلك، واما عند الفلاسفة فلانهم وإن جعلوه اسماً للموجود لا في موضوع مجرداً كان او متحيزا لكنهم جعلوه من اقسام الممكن وارادوا به الماهية الممكنة التي اذا وجدت كانت لا في موضوع، واما اذا اريد بهما القائم بذاته والموجود لا في موضوع فانما يمتنع اطلاقهما على الصانع من جهة عدم ورود الشرع بذلك مع تبادر الفهم الى المركب والمتحيز وذهاب المجسمة والنصارى الى اطلاق الجسم والجوهر بالمعنى

باطل ہے اور جب متناہی ہوں گے تو شکل ہوں گے کیونکہ شکل اس ہیئت کا نام ہے جو ایک یا ایک سے
زائد حدود کے جسم کو احاطہ کرنے سے حاصل ہوتی ہے تو متناہی ہونے کی صورت میں یقینی طور پر اس کا احاطہ بھی
ہوگا اور اس احاطہ کی وجہ سے کوئی مخصوص ہیئت حاصل ہوگی جو شکل کہلائے گی۔ اب اس صورت میں یا تو تمام
اشکال پر ہوگا یا بعض ہی اشکال پر۔ تمام اشکال پر ہونا تو اجتماع اضداد کو مستلزم ہونے کے سبب محال ہے۔ اور
بعض اشکال پر ہونا اگر کسی مخصص کی وجہ سے ہے تو اس مخصص کی طرف محتاج ہونا لازم آئے گا اور اگر بلا مخصص
اور مرجح کے ہے تو ترجیح بلا مرجح لازم آئے گی

قولہ: ولا جوھر الخ واجب تعالیٰ کا جوہر نہ ہونا ہم اشاعرہ اور فلاسفہ کے نزدیک متفق علیہ
ہے۔ البتہ دلیل استدلال ہر ایک کی الگ الگ ہے ہماری دلیل یہ ہے کہ جوہر جزء لا یتجزیٰ کا نام ہے اور جزء
لا یتجزی متحیز ہے اور جسم کا جزء ہے۔ اور واجب تعالیٰ متحیز ہونے سے اور کسی چیز کا جزء ہونے سے پاک ہے۔ اور فلاسفہ
کے نزدیک جوہر ایسے موجود کا نام ہے۔ جو اپنے وجود میں کسی موضوع اور محل کا محتاج نہ ہو خواہ وہ مجرد عن
المادہ ہو۔ جیسے خدا تعالیٰ اور عقول و نفوس وغیرہ یا متحیز ہو جیسے جسم اور ہیولیٰ اور صورت جسمیہ وغیرہ۔ اس لحاظ
سے ان کے نزدیک واجب تعالیٰ پر جوہر کا اطلاق جائز ہونا چاہیئے مگر ان کے نزدیک بھی واجب تعالیٰ
پر جوہر کا اطلاق جائز نہیں ہے۔ کیونکہ انھوں نے جوہر کو ممکن کی قسم قرار دیا ہے چنانچہ انھوں نے مفہوم یعنی
ما حصل فی الذہن کی تقسیم کرتے ہوئے کہا کہ مفہوم کی دو قسمیں ہیں ایک واجب دوسری ممکن پھر ممکن کی بھی دو
قسمیں ہیں ایک جوہر اور دوسری عرض۔ اور انھوں نے جوہر کی تفسیر میں کہا کہ جوہر وہ ممکن ماہیت ہے جو
بھی موجود ہو کسی موضوع اور محل میں نہ ہو کر موجود نہ ہو۔ بہرحال جوہر ان کے نزدیک ممکن ہے اور امکان وجوب
کے منافی ہے اس بنا پر واجب تعالیٰ جوہر نہیں ہو سکتا۔

قولہ: اما اذا اریدبھما الخ تثنیہ کی ضمیر مجرور علی الترتیب جسم اور جوہر کی طرف راجع ہے۔
یہ ایک سوال مقدر کا جواب ہے کہ اگر جسم کے معنی قائم بالذات اور جوہر کے معنی ایسے موجود کے ہوں جس کا وجود
کسی موضوع اور محل کے تابع نہ ہو تو اس معنی کے لحاظ سے واجب تعالیٰ پر جسم اور جوہر کا اطلاق کیوں ناجائز ہے جواب
کا حاصل یہ ہے کہ واجب تعالیٰ پر جسم بمعنی قائم بالذات اور جوہر بمعنی موجود لا فی موضوع کا اطلاق کرنے میں معنیٰ کے اعتبار
سے تو کوئی فساد نہیں ہے۔ پھر بھی ان الفاظ کا واجب تعالیٰ پر اطلاق مجرد وجہ ناجائز ہے۔ اول تو اس وجہ سے
کہ شریعت یعنی قرآن اور حدیث میں واجب تعالیٰ پر ان الفاظ کا اطلاق وارد نہیں ہے اور اہل سنت والجماعت
کا مذہب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ پر ان ہی اسماء کا اطلاق کیا جائے جو قرآن و حدیث میں وارد ہوں کیونکہ باری تعالیٰ
نے ارشاد فرمایا ہے "ولله الاسماء الحسنى فادعوه بها" اس کے بہت سے صفاتی نام ہیں پس اس کو

کا اطلاق درست ہے بحسب خواص الفاظ کے جو کہ فارسی زبان کے ساتھ مخصوص ہیں۔ اور قاضی ابوبکر نے کہا کہ ہر وہ لفظ جو ایسی صفت پر دلالت کرے جو اللہ کے لئے ثابت ہے اور کسی نقص و عیب کے معنی کا وہم نہ دلاتا ہو اس کا اطلاق جائز ہے۔ اور بعض لوگوں نے موہم نقص نہ ہونے کے ساتھ یہ قید بھی لگائی ہے کہ وہ عظمت اور جلال کے معنی پر دلالت کرتا ہو۔ امام غزالی نے فرمایا جو لفظ کسی صفت پر دلالت کرتا ہو اس کا اطلاق جائز ہے اور لفظ جو ذات پر دلالت کرے اس کا اطلاق جائز نہیں۔ اور شیخ ابوالحسن اشعری نے اسماء اور صفات دونوں میں توقیف کو ضروری قرار دیا ہے۔ اسی کو شرح مواقف میں کہا گیا ہے کہ امام شیخ اشعری کے نزدیک اسماء الٰہی توقیفی ہیں۔ لیکن بعض علماء نے اسماء الٰہی کے توقیفی ہونے کو محل نظر قرار دیا ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ کے اسماء اور صفات ترکی، فارسی، ہندی وغیرہ مختلف زبانوں میں ذکر کیے جاتے ہیں ان اسماء میں سے کوئی بھی اسم قرآن اور احادیث میں مذکور نہیں ہے اس کے باوجود ان اسماء کے اطلاق کے جائز ہونے پر مسلمانوں کا اجماع ہے اور ارشاد قرآنی (وللہ الاسماء الحسنیٰ فادعوہ بہا) سے اسماء الٰہی کے توقیفی ہونے پر استدلال درست نہیں ہے کیونکہ اس آیت میں اسماء کو حسن کے ساتھ متصف قرار دیا ہے۔ اور اسماء میں حسن صفات مدح اور صفات جلال پر دلالت کرنے کی وجہ سے پیدا ہوگا۔ لہٰذا ہر وہ اسم جو صفات مدح اور صفات جلال پر دلالت کرے وہ الاسماء الحسنیٰ میں داخل ہوگا اور باری تعالیٰ پر اس کا اطلاق جائز ہوگا

ولا مصور ای ذی صورة وشكل مثل صورة انسان او فرس لان ذلك من خواص الاجسام تحصل لها بواسطة الكميات والكيفيات واحاطة الحدود والنهايات ولا محدود ای ذی حد ونهاية ولا معدود ای ذی عدد وكثرة يعني ليس محلا للكميات المتصلة كالمقادير ولا المنفصلة كالاعداد وهو ظاهر ولا متبعض ولا متجز ای ذی ابعاض واجزاء ولا متركب منها لما في كل ذلك من الاحتياج المنافي للوجوب فما له اجزاء يسمى باعتبار تألفه منها متركبا وباعتبار انحلاله اليها متبعضا ومتجزيا ولا متناه لان ذلك من صفات المقادير والاعداد۔

ترجمہ اور صاحب صورت اور شکل والا نہیں ہے جیسے انسان یا فرس کی صورت ہوتی ہے۔ اس لئے کہ یہ اجسام کا خاصہ ہیں جو انہیں کمیات اور کیفیات اور حدود و نہایات کے احاطہ کے ذریعہ حاصل ہوتی ہیں۔ اور نہ حد و نہایت والا بھی نہیں ہے۔ اور عدد و کثرت والا بھی نہیں ہے یعنی نہ تو وہ کمیات متصلہ مثلاً مقادیر کا محل ہے اور نہ کمیات منفصلہ مثلاً اعداد کا محل ہے۔ اور نہ وہ متبعض اور متجزی یعنی ابعاض یا اجزاء والا اور نہ ان سے مرکب ہے کیونکہ ان سب چیزوں میں احتیاج پایا جاتا ہے جو وجوب کے منافی ہے۔ پھر جس چیز کے لئے اجزاء ہوں اسے ان اجزاء سے تالیف کے اعتبار سے مرکب کہا جاتا ہے اور ان کی طرف تحلیل ہونے کے

طبیعت سے متصف اور تجزی کا محل ہوتا ہے۔ اور وہ متناہی بھی نہیں ہے۔ اس لئے کہ یہ مقدار اور عدد کی صفت ہے۔

تشریح

قولہ: فیحصل منه الشکل: شکل اس ہیئت کا نام ہے جو ایک یا ایک سے زائد حدود کے کسی مقدار یعنی طول، عرض، عمق کا احاطہ کرنے کی وجہ سے حاصل ہوتی ہے۔ مثلاً اگر صرف ایک ہی حد سے احاطہ تام ہوتا ہے تو اس سے حاصل ہونے والی ہیئت کو شکل مدوّر کہتے ہیں اور اگر تین حدود سے احاطہ تام ہوتا ہے تو اس سے حاصل ہونے والی ہیئت کو شکل مثلث کہتے ہیں۔ تو دیکھئے شکل کی تعریف میں ہیئت کا ذکر آیا جو کیفیت ہے، مقدار کا ذکر آیا جو از قبیل کمیات ہے اور احاطۂ حدود کا بھی ذکر آیا۔ اور کمیات وکیفیات کے ساتھ متصف اجسام کا خاصہ ہے۔ لہٰذا اجسام کے لئے شکل وصورت ہوگی اور اللہ تعالیٰ جسم نہیں ہیں تو اس کے لئے شکل وصورت بھی نہیں ہے۔

قولہ: بتوسط الکیفیات الخ مثلاً طول وعرض وعمق۔

قولہ: والکیفیات الخ مثلاً رنگ، سیدھا پن اور ٹیڑھا پن

قولہ: یعنی لیس متصفا الخ توضیح اس کی یہ ہے کہ کم سے مراد وہ عرض ہے جو بالذات قابل تقسیم ہو اور اس کی دو قسمیں ہیں ایک کم متصل ہے جس سے مراد وہ عرض ہے جس کی جب بھی تقسیم ہو تو اس کے دونوں حصوں کے لئے کوئی حد مشترک ہو جو دونوں حصوں میں سے ہر ایک کی حد مانی جا سکے۔ مثلاً ایک بالشت لمبے خط کے نصف پر ایک نقطہ فرض کیا تو اس خط کی نصف نصف بالشت کے دو حصوں کی طرف تقسیم ہوگی۔ اب وہ نقطہ دونوں حصوں کے لئے حد مشترک ہے کیونکہ اگر وہ نقطہ خط کے ایک حصہ کا منتہا ہے تو دوسرے حصہ کا مبدا بھی ہے۔ پھر یہ کم متصل اگر غیر قار الذات ہے یعنی اس کے اجزاء ایک ساتھ موجود نہیں ہوتے تو وہ زمانہ ہے کیونکہ اس کے جزء ایک ساتھ موجود نہیں ہوتے بلکہ یکے بعد دیگرے وجود میں آتے ہیں اور اگر وہ قار الذات ہے یعنی اس کے اجزاء ایک ساتھ موجود ہو سکتے ہیں تو وہ مقدار ہے جس کی تین قسمیں ہیں اگر طول وعرض وعمق تینوں جہات میں وہ تقسیم کو قبول کرتا ہے تو جسم تعلیمی ہے اور اگر صرف دو جہت یعنی طول وعرض میں قابل تقسیم ہے تو سطح ہے اور اگر صرف ایک جہت یعنی طول ہی میں قابل تقسیم ہے تو خط ہے۔ اس تفصیل سے معلوم ہوا کہ زمانہ، جسم تعلیمی، خط اور سطح یہ سب کم متصل کے اقسام ہیں۔ اس میں خط سطح کی حد ونہایت ہے اور سطح جسم کے لئے حد ونہایت ہے تو مصنف نے ولا محدود کہہ کر اسی بات کی طرف اشارہ کیا ہے کہ اللہ تعالیٰ کمیات متصلہ کا محل نہیں ہے

کم کی دوسری قسم کم منفصل ہے۔ اس سے مراد وہ عرض ہے جس کی جب بھی تقسیم کی جائے تو اس کے دونوں حصوں کے لئے حد مشترک نہ ہو اور کم منفصل عدد ہے مثلاً دس کے عدد کو پانچ پانچ اس طرح تقسیم کریں گے

کہ متکلمین اس بعد مجرد عن المادہ کو موہوم قرار دیتے ہیں اور اشراقیہ اسے موجود قرار دیتے ہیں۔ گویا جسم اپنے بعد یعنی طول و عرض و عمق کے بقدر جس خلا کو پُر کئے ہوئے ہوتا ہے وہی خلا اس جسم کا مکان ہے اور اس خلا یعنی بعد مجرد عن المادہ کے اندر جو کہ قائم بالذات ہے جسم کے بعد کا نفوذ کرنا اور سما جانا تمکن کہلاتا ہے۔ تمکن کے اس معنی کے لحاظ سے متمکن فی المکان وہی چیز ہوگی جس کے لئے بعد و امتداد ہو۔ اور بعد و امتداد کے متحیز اور قابل تقسیم ہونے کی وجہ سے باری تعالیٰ بعد اور امتداد سے پاک ہیں۔ اس لئے وہ مکان سے بھی پاک ہیں۔ فلا یتمکن فی مکان۔

قولہ: وعن نفوذ بعدہ۔ الخ اس بعد سے وہ بعد مراد ہے جو جسم کے ساتھ قائم ہے

قولہ: فی بعد آخر۔ الخ اس سے بعد مجرد عن المادہ مراد ہے جو مکان ہے۔

قولہ: متوهم۔ الخ یہ متکلمین کا مذہب ہے۔

قولہ: او متحقق الخ یہ اشراقیہ کا مذہب ہے۔

قولہ: ممتد قائم بالجسم الخ اس سے جسم کا بعد مراد ہے۔

قولہ: او بنفسه الخ اس سے بعد مجرد عن المادہ مراد ہے جو مکان ہے۔

قولہ: فان قیل لو تمکن الخ مذکورہ تعریف پر ایک اعتراض اور اس کا جواب ہے شارح نے حیز اور مکان کے درمیان عدم فرق اور دونوں کو ایک سمجھا ہے اور مصنف جواب دونوں کے درمیان فرق ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ تمکن کو جو معنی آپ نے ذکر کیا ہے یہ معنی کے لحاظ سے مکان اور حیز اس کے لئے ہوگا جس کے اندر بعد اور امتداد ہو حالانکہ جوہر فرد بھی جو کہ متحیز ہے وجودیکہ اس کے اندر کوئی بعد اور امتداد نہیں ہے لہذا وہاں تحیز ہی نہ ہوتا بلکہ متحیز ہی ہوتا۔

جواب کا حاصل یہ ہے کہ حیز اور مکان دونوں ایک نہیں ہیں بلکہ مکان خاص ہے کیونکہ مکان اسی چیز کے لئے ہوتا ہے جس کے اندر بعد اور امتداد ہو۔ برخلاف حیز کے کہ وہ ایسی شی کے لئے بھی ہوتا ہے جو بعد اور امتداد والی ہو جیسے جسم کے لئے اور ایسی شی کے لئے بھی جس کے اندر کوئی بعد و امتداد نہ ہو جیسے جوہر فرد۔ لہذا جوہر فرد متحیز ہے متمکن نہیں ہے۔

قولہ: فما ذکرہ او جب تعریف الخ شارح نے مکان اور حیز کے درمیان فرق واضح کر دیا۔ اور یہ معلوم ہو گیا کہ باری تعالیٰ سے مکان کی نفی سے اس کے لئے حیز کی نفی نہیں ہوتی ہے تو ضروری ہوا کہ اس کے متحیز ہونے کی بھی نفی کی جائے۔ چنانچہ باری تعالیٰ سے تحیز کی نفی پر دو دلیلیں ذکر کی ہیں۔ پہلی دلیل یہ کہ باری تعالیٰ اگر متحیز ہوں یعنی کسی حیز میں ہوں تو دو احتمال ہیں اول یہ کہ وہ ازل ہی سے متحیز ہوں اور یہ اس وقت ہوگا جب

حیز بھی ازلی ہو اور ایسی صورت میں حیز کا ازلی اور قدیم ہونا لازم آئے گا اور یہ باطل ہے کیونکہ حیز منجملہ عالم کے ہونے کی وجہ سے حادث ہے۔

دوسری صورت یہ ہے کہ ازل کے بعد متحیز ہوا اس کا مطلب یہ ہوگا کہ ازل میں حیز معدوم تھا، بعد میں پیدا ہوا اور معدوم رہنے کے بعد موجود ہونے والی چیز حادث ہوتی ہے۔ لہٰذا باری تعالیٰ کا محل حوادث ہونا لازم آئے گا اور یہ بھی باطل ہے اور جب متحیز ہونے کی دونوں صورتیں باطل ہو گئیں تو اس کا متحیز ہونا بھی باطل ہو گیا۔

دوسری دلیل یہ ہے کہ اگر باری تعالیٰ کے لئے حیز ہو تو یا تو حیز کے مساوی ہوں گے یا اس سے کم ہوں گے یا اس سے زائد ہوں گے۔ پہلی اور دوسری صورت اس لئے باطل ہے کہ حیز متناہی ہے اور جو حیز متناہی کے مساوی ہو یا اس سے کم ہو وہ بھی متناہی ہوگی۔ اور باری تعالیٰ کا متناہی ہونا باطل ہے اور تیسری صورت اس لئے باطل ہے کہ اس صورت میں باری تعالیٰ کی تجزی اور تقسیم لازم آئے گی باین طور کہ باری تعالیٰ کا ایک حصہ وہ ہوگا جو حیز کے اندر ہوگا۔ دوسرا حصہ وہ ہوگا جو حیز سے بڑھا ہوا ہوگا اور حیز سے خارج ہوگا اور جب متحیز ہونے کی تینوں شقیں باطل ہو گئیں تو متحیز ہونا بھی باطل ہو گیا۔

وإذا لم يكن في مكان، لم يكن في جهة لا علو ولا سفل ولا غيرهما لأنها إما حدود وأطراف للأمكنة أو نفس الأمكنة باعتبار عروض الإضافة إلى شيء، ولا يجري عليه زمان لأن الزمان عندنا عبارة عن متجدد يقدر به متجدد آخر وعند الفلاسفة عن مقدار الحركة، والله تعالى منزه عن ذلك، واعلم أن ما ذكره في التنزيهات بعضه يغني عن البعض، إلا أنه حاول التفصيل والتوضيح قضاءً لحق الواجب في باب التنزيه وردًا على المشبهة والمجسمة وسائر فرق الضلال والطغيان بأبلغ وجه وآكده فلم يبال بتكرير الألفاظ المترادفة والتصريح بما علم بطريق الالتزام

ترجمہ اور جب وہ کسی مکان میں نہیں ہے تو کسی جہت میں بھی نہیں ہے۔ نہ فوق میں اور نہ تحت میں اور نہ ان دونوں کے علاوہ میں کیونکہ جہات یا تو مکان کے حدود و اطراف ہیں یا عین مکان ہیں کسی اور دوسری چیز کی طرف منسوب ہونے کے اعتبار سے۔ اور اس پر زمانہ نہیں جاری ہوتا اس لئے کہ ہمارے نزدیک زمان سے مراد ایسا امر حادث ہے جس سے دوسرے امر حادث کا اندازہ کیا جائے اور فلاسفہ کے نزدیک مقدار حرکت ہے اور اللہ تعالیٰ اس سے پاک ہیں اور جاننا چاہئے کہ مصنف نے تنزیہات کے باب میں جو کچھ ذکر کیا

ان میں سے بعض دوسرے بعض سے بے نیاز کردیتی ہیں مگر انھوں نے تنزیہ کے باب میں واجب تعالیٰ کا حق ادا کرنے کے لئے تفصیل اور وضاحت کرتے ہوئے تشبیہ اور تجسیم اور تمام مزخرفات اور سرکش فرقوں کا کامل اور مضبوط طریقہ پر رد کرنے کا ارادہ کیا۔ اس بنا پر الفاظ مترادفہ کے تکرار کی اہمیت بیان کی تصریح کی کوئی پرواہ نہیں کی جو اسراف معلوم ہوتی تھی۔

تشریح قولہ: ولا فی مکان ۔ شارح رحمۃ اللہ علیہ باری تعالیٰ سے جہت کی نفی میں اشارہ کررہے ہیں کہ مصنف کی طرف سے معذرت بھی ہو جائے کہ انھوں نے باری تعالیٰ کے مکان میں ہونے کی نفی کی مگر جہت میں ہونے کی نفی نہیں کی اس لئے کہ جہت یا تو نفس مکان کا نام ہے یا مکان کے عوارض میں سے ہے اور جب باری تعالیٰ مکان سے پاک ہے تو عوارض مکان سے بھی پاک ہے۔

قولہ: لانہ محدد الحدود واطراف ۔ لفظ جہت کے بارے میں بعض لوگوں کا قول ہے کیونکہ جہت اشارہ حسیہ کے منتہی کو کہتے ہیں اور اشارہ حسیہ کا منتہی فلک الافلاک کی سطح محدب ہے اور فلک الافلاک سارے عالم کے لئے مکان ہے۔ معلوم ہوا کہ جہت مکان کے حدود و اطراف کا نام ہے۔

قولہ: او نفس المکان ۔ مثلاً کمرہ کی چھت اس چیز کے لئے جو اس کے اوپر رکھی ہوئی ہے مکان ہے اور وہی جہت فوق بھی ہے۔

قولہ: ولا یجری علیہ زمان ۔ باری تعالیٰ جس طرح مکان سے پاک ہے زمان سے بھی پاک ہے۔ یہ اس لئے کہ ہم اہل حق کے نزدیک زمانہ سے مراد ایسا متجدد معلوم حادث ہونے والا امر ہے جس کے ذریعہ دوسرے امر حادث کا اندازہ کیا جائے۔ مثلاً گھنٹوں سے یا مہینوں سے ایام کا، اور مہینوں سے سال کا، اور سالوں سے عمر کا اندازہ کیا جاتا ہے اور اللہ تعالیٰ تجدد اور حدوث سے پاک ہے۔ اور فلاسفہ کے نزدیک بھی باری تعالیٰ زمانی نہیں ہے کیونکہ ان کے نزدیک زمانہ [illegible] اور باری تعالیٰ مقدار اور کم ہونے سے پاک ہے۔

قولہ: متجدد ۔ الا تجدد کے معنی نیا نیا حادث ہونے کے ہیں۔

قولہ: مقدار الحرکۃ ۔ وہ محدد الحدود کی شرح میں ہم نے کم متصل کی تقسیم کی ہے اس تقسیم میں مقدار زمانہ کا قسیم ہے۔ یہاں مقدار اس معنی میں نہیں ہے جس لغوی معنی میں ہے اور اس سے کم متصل مراد ہے۔ فلاسفہ کہتے ہیں کہ زمانہ ایسا عرض ہے جو کم و بیش کی طرف بالذات تقسیم ہوتا ہے مثلاً نصف دن پورے دن سے۔ اور جو عرض بالذات قابل تقسیم ہو وہ کم ہے نیز تقسیم ہونے کی صورت میں اس کے دونوں حصوں کے لئے حد مشترک بھی ہے لہٰذا وہ کم متصل اور مقدار ہے۔ اب یا تو کسی ہیئت کے لئے مقدار ہوگا جو قار الذات ہوتی یعنی اس کے اجزاء مجتمع ہو سکتے ہوں تو یہ باطل ہے کیونکہ زمانہ غیر قار الذات ہے

یا ایسی ہیئت کے لئے مقدار ہوگا جو غیر قار الذات ہے اور غیر قار الذات ہیئت کا نام حرکت ہے پس معلوم ہوا کہ
زمانہ مقدار حرکت ہے اور اللہ تعالیٰ کیفیات اور مقداریات سے پاک ہے۔ لہٰذا زمانے سے بھی پاک ہے۔

قولہ: اعلم ان ما ذکرہ الخ۔ تنزیہات کے سلسلہ میں مصنفؒ نے لیس بعرض سے لیکر
ولا یجری علیہ زمان تک جو کچھ عرض کیا ہے ان میں تکرار ہے اور بعض ایسی چیزوں کی نفی کی صراحت
ہے جن کی نفی دوسری بعض چیزوں کی نفی سے التزاماً معلوم ہو گئی تھی۔ مثلاً جوہریت کی نفی جسمیت کی نفی کو
مستلزم ہے کیونکہ جوہر جسم کا جزء ہے اور جزء کی نفی کل کی نفی کو مستلزم ہوتی ہے۔ اسی طرح جب صورت
وشکل کی نفی لا مصور کہہ کر کر چکے، تو محدود اور معدود اور متناہی ہونے کی بھی نفی ہو گئی۔ کیونکہ صورت شکل
اس لئے منتفی ہوئی تھی کہ صورت شکل کے لئے مقدار لازم ہے اور اللہ تعالیٰ مقدار سے پاک ہے۔ تو محدود
ہونا، معدود ہونا اور متناہی ہونا بھی مقدار کا خاصہ ہے لہٰذا ان باتوں سے بھی اللہ تعالیٰ پاک ہوگا۔ اسی طرح
متبعض اور متجزی میں سے کسی ایک کی نفی دوسرے کی نفی کو مستلزم ہے لیکن مصنفؒ نے دلالت التزامی کو
کافی نہیں سمجھا اور ہر ایک کی نفی کی صراحت فرمائی۔ ایک تو تنزیہ کے باب میں واجب تعالیٰ کا حق ادا کرنے
کے لئے اور دوسرے فرق باطلہ کا رد کرنے کے لئے۔

ثم إن مبنى التنزيه عما ذكرت على أنها تنافي وجوب الوجود لما فيها من شائبة الحدوث والإمكان على ما أشرنا إليه، لا على ما ذهب إليه المشائخ، من أن معنى العرض بحسب اللغة ما يمتنع بقاؤه، ومعنى الجوهر ما يتركب عنه غيره، ومعنى الجسم ما يتركب هو عن غيره، بدليل قولهم هذا أجسم من ذلك، وأن الواجب لو تركب فأجزاؤه إما أن تتصف بصفات الكمال فيلزم تعدد الواجب، أو لا، فيلزم النقص والحدوث، وأيضاً إما أن يكون على جميع الصور والأشكال والمقادير والكيفيات، فيلزم اجتماع الأضداد، أو على بعضها وهي مستوية الأقدام في إفادة المدح والنقص وفي عدم دلالة المحدثات عليه فيفتقر إلى مخصص ويدخل تحت قدرة الغير فيكون حادثاً، بخلاف مثل العلم والقدرة فإنها صفات كمال تدل المحدثات على ثبوتها وأضدادها صفات نقصان لا دلالة لها على ثبوتها، لأنها تمسكات ضعيفة توهن عقائد الطالبين، وتوسع مجال الطاعنين، زعماً منهم أن تلك المطالب العالية مبنية على أمثال هذه الشبه الواهية۔

ترجمہ: پھر مذکورہ باتوں سے باری تعالیٰ کا پاک ہونا اس بات پر مبنی ہے کہ یہ باتیں اس کے وجوب الو

جو ان بعض کو اس کے ساتھ خاص کرے، اور جو مخصص اور مرجح کا محتاج ہو تو ثابت ہوا کہ اس مخصص کی قدرت کے تحت داخل ہوتا ہے لہذا باری تعالیٰ کا غیر کی قدرت کے تحت داخل ہونا لازم آئے گا۔

قولہ: بخلاف صفات العلم والقدرۃ الخ۔ یہ ایک سوال مقدر کا جواب ہے۔ سوال یہ ہے کہ بعض اشکال و کیفیات کے ساتھ باری تعالیٰ کے اتصاف کے بارے میں تم نے کہا کہ یہ اتصاف اگر بغیر کسی مرجح کے ہو تو ترجیح بلا مرجح لازم آئے گی اور اگر مرجح کی وجہ سے ہے تو باری تعالیٰ کا مرجح کی طرف محتاج ہونا لازم آئے گا تو یہی اشکال تو صفات کے اثبات میں بھی پیش آتا ہے اس لئے کہ تم نے باری تعالیٰ کو بعض صفات علم، حیات، قدرت، سمع، بصر وغیرہ کے ساتھ متصف قرار دیا ہے اور ان کے اضداد موت، عجز، جہل وغیرہ کے ساتھ متصف نہیں مانتے تو یہاں بھی کہا جائے گا کہ اگر ان بعض کے ساتھ اتصاف کسی مرجح کے بغیر ہے تو ترجیح بلا مرجح لازم آئے گی ورنہ مرجح کا محتاج ہونا لازم آئے گا۔

جواب کا حاصل یہ ہے کہ صفات سب برابر نہیں ہیں بلکہ جو صفات باری تعالیٰ کے لئے ثابت ہیں مثلاً علم قدرت وغیرہ وہ صفات کمال ہیں، ممکنات ان کے ثبوت پر دلالت کرتی ہیں جیسا کہ اس سے پہلے گذر چکا ہے کہ عالم کا اس طرح بنانا وجود صفات کمال کے بغیر ناممکن ہے، اتصاف ہونے پر دلالت کرتا ہے اور ان کے اضداد مثلاً موت، عجز اور جہل وغیرہ صفات نقص و عیب ہیں، ممکنات ان کے ثبوت پر دلالت نہیں کرتیں بلکہ ان کی نفی پر دلالت کرتی ہیں۔

قولہ: لانہا تمسکات الخ۔ یہ لا تحتاج ما ذہب الیہ المشائخ کی دلیل ہے۔

قولہ: زعما منہم الخ۔ ضمیر ھم راجع ہے ظاہرین اور مشبہین کی طرف۔

واحتج المخالف بالنصوص الظاهرة في الجهة والجسمية والصورة والجوارح، وبأن كل موجودين فرضاً لابد أن يكون أحدهما متصلاً بالآخر مماساً له أو منفصلاً عنه مبايناً في الجهة، والله تعالى ليس حالاً ولا محلاً للعالم، فيكون مبايناً للعالم في جهة فيتحيز فيكون جسماً أو جزء جسم مصوراً متناهياً، والجواب أن ذلك وهم محض وحكم على غير المحسوس بأحكام المحسوس، والأدلة القطعية قائمة على التنزيهات فيجب أن يفوض علم النصوص إلى الله تعالى على ما هو دأب السلف إيثاراً للطريق الأسلم، أو يؤول بتأويلات صحيحة على ما اختاره المتأخرون دفعاً لمطاعن الجاهلين وجذباً لضبع القاصرين، سلوكاً للسبيل الأحكم۔

ترجمہ: اور مخالف نے دلیل قائم کی ان نصوص سے جو جہت، جسمیت اور صورت اور

جوارح کے سلسلہ میں ظاہر ہیں۔ اور دوسرے کا اس بات سے کہ جو بھی دو موجود فرض کئے جائیں گے ضروران دونوں میں سے ایک یا تو دوسرے سے متصل ہوگا اس سے مس کر رہا ہوگا یا اس سے جدا ہوگا جہت میں اس کا مبائن ہوگا اور اللہ تعالیٰ نہ تو عالم کا محل ہیں نہ اس کے اندر حلول کرنے والے ہیں پس وہ جہت میں عالم کا مبائن ہوں گے اور متحیز ہوں گے پس وہ جسم ہوں گے یا جسم کا جزء ہوں گے صورت شکل والے ہوں گے متناہی ہوں گے اور جواب یہ ہے کہ یہ محض وہم ہے اور غیر محسوس پر محسوس کا حکم لگانا ہے اور تنزیہات پر دلائل قطعیہ قائم ہیں لہٰذا ضروری ہے کہ نصوص کا علم اللہ کے حوالہ کیا جائے جیسا کہ سلف کا طریقہ رہا ہے۔ محفوظ طریقہ کو ترجیح دینے کی خاطر یا مضبوط راہ پر چلنے کے لئے ان نصوص کی ترجیح و تاویلات کی جائیں جیسا کہ متأخرین نے اختیار کیا جاہلوں کے اعتراضات دفع کرنے اور کمزوروں کا بازو تھامنے کے لئے۔

تشریح چونکہ باری تعالیٰ کے لئے جہت اور جسم وغیرہ کے قائل ہیں وہ عقل اور نقل دونوں سے استدلال کرتے ہیں۔ عقلی دلیل یہ ہے کہ جو بھی دو موجود فرض کئے جائیں دو حال سے خالی نہیں یا تو دونوں باہم متصل ہوں گے خواہ یہ اتصال بایں معنی ہو کہ دونوں کے حدود و اطراف مثلاً خطوط اور سطوح دوسرے کے حدود و اطراف سے ملے ہوں یا بایں صورت کہ ایک کو دوسرے میں تداخل اور حلول ہو یا دونوں ایک دوسرے سے منفصل ہوں گے۔ جہت میں ایک دوسرے کے مخالف ہوں گے مثلاً ایک اگر جنوب میں ہے تو دوسرا شمال میں ہوگا۔ اسی طرح ہم دو موجود فرض کرتے ہیں ایک موجود تو عالم ہے دوسرا موجود باری تعالیٰ ہے ان دونوں میں بھی وہی دونوں احتمال ہیں۔ پہلا احتمال تو اس لئے باطل ہے کہ باری تعالیٰ نہ تو عالم کے اندر حلول کرنے والے ہیں اور نہ عالم کا محل ہیں کہ عالم ان کے اندر حلول کئے ہوئے ہو کیونکہ حلول حال اور محل میں سے ہر ایک کے دوسرے کی طرف محتاج ہونے کا مقتضی ہے اور باری تعالیٰ احتیاج سے پاک ہیں۔ لہٰذا دوسری شق متعین ہو گئی کہ باری تعالیٰ عالم سے منفصل اور اس کی مخالف جہت میں ہوں گے اور جو چیز جہت میں ہوتی ہے وہ متحیز ہوتی ہے اس لئے باری تعالیٰ متحیز بھی ہوں گے اور متحیز یا تو جسم ہوتا ہے یا جسم کا جزء یعنی جوہر فرد ہوتا ہے۔ لہٰذا باری تعالیٰ جسم ہوں گے یا جوہر ہوں گے۔

اور دلیل نقلی قرآن اور حدیث کے وہ نصوص ہیں جن کے ظاہری الفاظ باری تعالیٰ کے لئے جہت اور جسم وغیرہ پر دلالت کرتے ہیں۔ مثلاً چند نصوص قرآنی یہ ہیں (۱) وجاء ربک (۲) الرحمٰن علی العرش استویٰ (۳) ویبقیٰ وجہ ربک (۴) ید اللہ فوق ایدیھم (۵) والسمٰوٰت مطویٰت بیمینہ۔ اسی طرح چند نصوص احادیث یہ ہیں (۱) ان اللہ تعالیٰ ینزل الی سماء الدنیا (۲) ان اللہ

سے اہل ضلال بہت سے لوگوں کو گمراہ کر رہے تھے۔ اس وجہ سے انہوں نے دین کی حفاظت اور مبتدعین کو رد کرنے کے لئے دوسری قراءت کے موافق الا اللہ والراسخون فی العلم کا عطف اللہ پر مان کر علماء راسخین کے لئے بھی متشابہات کی تاویل کا علم جائز اور ممکن قرار دیا اور متشابہات کی مناسب تاویلیں کیں جو کتب تفاسیر و شروح احادیث میں مذکور ہیں۔ جب علماء اہل سنت کے یہاں دو مذہب ہو گئے تو ہمارے زمانے میں مناسب ہے کہ ہم متقدمین اہل سنت کی طرح نصوص متشابہات کا علم اللہ کے سپرد کریں۔ واللہ اعلم بالصواب۔ ہاں اگر فتنہ کا خوف ہو جائے تو یہ بھی جائز ہے کہ متاخرین کی طرح ان نصوص متشابہات کی مناسب تاویلات کریں۔

قولہ: ایثارا للطریق الاسلم الخ یہ تفویض کا مفعول لہ ہے اور دفعا لطعن الجاهلين وجذبا بضبع القاصرين۔ شارح کے قول "اختاروا" کا مفعول لہ ہے اور سلوکا شارح کے قول "تأولوا" کا مفعول لہ ہے۔

ولا يشبهه شيء أي لا يماثله، أما إذا أريد بالمماثلة الاتحاد في الحقيقة فظاهر، وأما إذا أريد بها كون الشيئين بحيث يسد أحدهما مسد الآخر أي يصلح كل واحد منهما لما يصلح له الآخر فلأن شيئا من الموجودات لا يسد مسده في شيء من الأوصاف، فإن أوصافه من العلم والقدرة وغير ذلك أجل وأعلى مما في المخلوقات بحيث لا مناسبة بينهما۔

ترجمہ اور کوئی شئی اس کے مشابہ نہیں ہے یعنی مماثل نہیں ہے۔ بہرحال جب مماثلت سے حقیقت میں ایک ہونا مراد لیا جائے تب تو ظاہر ہے، اور بہرحال جب اس سے دو چیزوں کا اس طرح ہونا مراد لیا جائے کہ دونوں میں سے ایک دوسرے کا قائم مقام ہو سکے یعنی دونوں میں سے ہر ایک صلاحیت رکھے اس کام کی جس کی دوسرا صلاحیت رکھتا ہے تو اس لئے کہ موجودات میں سے کوئی چیز بھی اللہ تعالیٰ کے کسی بھی وصف میں قائم مقام نہیں ہو سکتی، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کے اوصاف مثلاً علم و قدرت وغیرہ مخلوق کے اوصاف سے اتنے عظیم تر اور بلند تر ہیں کہ ان دونوں کے درمیان کوئی مناسبت ہی نہیں۔

تشریح قولہ: لا یماثلہ الخ شارح علیہ الرحمہ نے مشابہت کے معنی مماثلت بیان کئے۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ مشابہت کا مشہور معنی اتحاد فی الکیف ہے یعنی دو چیزوں کا ایک کیفیت میں شریک ہونا ہے۔ مثلاً آنکھ اور آفتاب کا روشنی میں اور کاغذ اور برف کا سفیدی میں باہم اشتراک مشابہت ہے۔ اور باری تعالیٰ کے کسی کیفیت کے ساتھ متصف ہونے کی نفی پہلے بلا کیفیۃ کہہ کر کر چکے ہیں پس اگر یہاں مشابہت بمعنی اتحاد فی الکیف کی نفی مراد ہو تو تکرار لازم آئے گا۔ اسی بناء پر شارح

سے فرمایا کہ یہاں مثل بمعنی مماثلت ہے اور کوئی شئی باری تعالیٰ کا مماثل اس لئے نہیں ہے کہ مماثلت
کے دو معنی ہیں، ایک معنی اتحاد فی النوع ہیں یعنی دو چیزوں کا تمام ذاتیات میں شریک ہونا مثلاً زید اور
عمرو کے درمیان اسی معنی میں مماثلت ہے کیونکہ جو ذاتیات ایک کی یعنی حیوانیت اور ناطقیت، وہی دوسرے
کی بھی ذاتیات ہیں۔ اس معنی کے لحاظ سے کسی چیز کا باری تعالیٰ کے مماثل نہ ہونا ظاہر ہے کیونکہ اگر کوئی شئی بھی
باری تعالیٰ کا اس معنی میں مماثل ہو کہ وہ باری تعالیٰ کے ساتھ اس کی تمام ذاتیات میں شریک ہے دراں حالیکہ
باری تعالیٰ کی ذاتیات میں وجوب وجود بھی ہے، تو اس شئی کا واجب الوجود ہونے میں شریک ہونا لازم آئے گا
جس سے تعدد واجب لازم آئے گا جو منافی توحید ہونے کے سبب باطل ہے۔

مماثلت کے دوسرے معنی یہ ہیں کہ دو چیزیں اس طرح ہوں کہ وہ ایک دوسرے کا کام انجام دے سکیں یعنی
ان میں سے ہر ایک اس کام کی صلاحیت رکھتی ہو جس کی دوسرے کے اندر صلاحیت ہے۔ اس معنی کے اعتبار سے بھی
کوئی چیز باری تعالیٰ کی مماثل نہیں ہو سکتی کیونکہ کوئی بھی شئی کسی بھی صفت میں باری تعالیٰ کا قائم مقام نہیں
ہو سکتی اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کے اوصاف مخلوق کے اوصاف سے بہت عظیم ہیں کہ ان دونوں کے درمیان
کوئی مناسبت ہی نہیں۔

قال في البداية ان العلم منا موجود وهو عرض وعلم محدث وجائز الوجود ويتجدد في
كل زمان، فلو اثبتنا العلم صفة لله تعالى لكان موجودا وصفة قديمة وواجب الوجود
ودائما من الازل الى الابد، فلا يماثل علم الخلق بوجه من الوجوه هذا كلامه. فقد
صرح بان المماثلة عندنا انما تثبت بالاشتراك في جميع الاوصاف حتى لو اختلفا في
وصف واحد انتفت المماثلة، وقال الشيخ ابو المعين في التبصرة انا نجد اهل
اللغة لا يمتنعون من القول بان زيدا مثل عمرو في الفقه اذا كان يساويه فيه
ويسد مسده في ذلك الباب وان كانت بينهما مخالفة بوجوه كثيرة وما يقوله
الاشعري من انه لا مماثلة الا بالمساواة من جميع الوجوه فاسد لان النبي عليه السلام
قال الحنطة بالحنطة مثلا بمثل واراد الاستواء في الكيل لا غير وان تفاوت
الوزن وعدد الحبات والصلابة والرخاوة، والظاهر انه لا مخالفة لان
مراد الاشعري المساواة من جميع الوجوه فيما به المماثلة كالكيل مثلا وعلى
هذا ينبغي ان يحمل كلام صاحب البداية ايضا والا فاشتراك الشيئين
في جميع الاوصاف ومساواتهما من جميع الوجوه يرفع التعدد فكيف

طرح قول مذکور کے قائل صاحب ہدایہ ہیں اور شارح کا مقصد یہ بتلانا ہے۔ ہدایہ میں ذکر کردہ قول مثلاً یماثل الخلق الحق بوجہ من الوجوہ یعنی مخلوق کسی بھی وصف میں حق تعالیٰ کا مماثل نہیں ہوگا۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ بعض اوصاف میں اشتراک سے مماثلت کا تحقق ہو جاتا ہے۔ مگر دوسری جگہ پر صاحب ہدایہ کی تصریح یہ ہے کہ دو چیزوں کے درمیان مماثلت کا تحقق تمام اوصاف میں اشتراک اور مساوات کے بغیر نہیں ہوگا۔ لہٰذا صاحب ہدایہ کے ہدایہ میں مذکور قول "فلا یماثل الخلق الحق بوجہ من الوجوہ" اور دوسری جگہ ان کی اس تصریح کے درمیان تعارض ہے۔

اور اگر یہ فعل ماضی مجہول ہے تو مطلب یہ ہوگا کہ دوسرے بعض حضرات کی طرف سے یہ صراحت کی ہے کہ مماثلت کا تحقق تمام اوصاف میں مساوات اور اشتراک کے بغیر نہیں ہوگا۔ ایسی صورت میں تعارض ہدایہ کے قول اور دوسرے علماء کی تصریح کے درمیان ہوگا۔

قال الشیخ ابو المعین: شیخ ابو المعین نے اپنی کتاب تبصرہ میں لغت سے استدلال کرتے ہوئے کہا ہے کہ اگر ایک شخص کسی دوسرے شخص سے بہت ساری باتوں میں اختلاف رکھنے کے ساتھ کسی ایک وصف میں بھی اشتراک اور مساوات رکھتا ہو تو اہل لغت ان دونوں کے درمیان اس وصف میں مماثلت کا حکم لگاتے ہیں مثلاً زید و عمرو کے درمیان شکل و صورت رنگت اور قد و قامت، اخلاق و عادات غرضیکہ بہت سارے اوصاف میں اختلاف موجود ہے مگر علم فقہ میں دونوں اشتراک اور ایک دوسرے کے ساتھ برابری کا درجہ رکھتے ہیں تو اہل لغت دونوں کے درمیان مماثلت کا حکم لگاتے ہوئے کہتے ہیں "زید مثل عمرو فی الفقہ" تو لغت میں یہ کلام مستعمل ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ مماثلت کے تحقق کے لئے بعض اوصاف میں اشتراک اور مساوات کافی ہے

شیخ ابو المعین نے اپنی کتاب تبصرہ میں آگے چل کر یہ بھی کہا ہے کہ شیخ ابو الحسن اشعری کا یہ کہنا غلط ہے کہ دو چیزوں کے درمیان مماثلت تمام اوصاف میں مساوات کے بغیر متحقق نہیں ہوتی کیونکہ نبی کریم علیہ السلام نے فرمایا "الحنطۃ بالحنطۃ مثلاً بمثل" (الحدیث) یعنی گندم کے بدلہ گندم کو فروخت کرو اس حال میں کہ دیئے جانے والے گندم اور لئے جانے والے گندم کے درمیان مماثلت ہو۔ اور آپ نے مماثلت سے صرف کیل میں دونوں کا برابر ہونا مراد لیا، اگرچہ وزن اور دانوں کی تعداد اور سختی و نرمی میں ایک دوسرے سے مختلف ہوں، معلوم ہوا کہ بعض اوصاف میں اشتراک اور مساوات سے مماثلت کا تحقق ہو جاتا ہے۔

قولہ: والظاہر انہ الخ شارح کا مقصد ان متعارض اقوال کے درمیان تطبیق دینا ہے

حاصل یہ ہے کہ مماثلت کا تحقق محض بعض اوصاف میں اشتراک سے ہو جاتا ہے جیسا کہ شیخ ابو المعین نے کہا، تو شیخ ابو الحسن اشعری کا قول "لا مماثلة الا بالمساواة من جميع الوجوه" اس کا معارض نہیں ہے کیونکہ شیخ اشعری کے قول مذکور کا یہ معنی نہیں کہ تمام اوصاف میں مساوات سے مماثلت متحقق ہوگی جیسا کہ شیخ ابو المعین نے سمجھا اور اسی بنیاد پر اشعری کے قول مذکور کو فاسد قرار دیا کیونکہ یہ معنی اس وقت ہوں گے جب شیخ اشعری نے فی جمیع الوجوہ کا لفظ کہا ہو لیکن انہوں نے من جمیع الوجوہ کہا ہے، اس وقت ان کے قول کا ترجمہ ہوگا کہ مماثلت نہیں ہوگی مگر مکمل طور پر مساوات سے، اور مراد اس چیز میں مکمل طور پر مساوات ہے جس چیز میں مماثلت مطلوب ہے مثلاً حدیث "الحنطة بالحنطة مثلا بمثل" میں دیئے جانے والے اور لئے جانے والے گندموں کے درمیان کیل میں مماثلت مطلوب ہے، لہٰذا کیل میں دونوں کا برابر ہونا کافی ہوگا، ورنہ مماثلت کے لئے تمام اوصاف میں اشتراک اور مساوات تو بداہۃً باطل ہے کیونکہ مماثلت دو چیزوں کے درمیان اشتراک اور مساوات کا نام ہے، اس بناء پر وہ تعدد اور اثنینیت کا مقتضی ہے، پس اگر تمام اوصاف میں مساوات ہو تو وہ دو چیزیں نہیں ہوں گی بلکہ زیادہ سے زیادہ نام دو ہوں گے چیز ایک ہی ہوگی، اور جب اثنینیت اور تعدد ہی ختم ہو جائے گا تو پھر مماثلت کیسے متحقق ہوگی۔

معلوم ہوا کہ مماثلت بعض ہی اوصاف میں اشتراک اور مساوات کا نام ہے۔ حاصل بحث یہ ہے کہ مماثلت کے تحقق کے لئے ایک فریق بعض اوصاف میں مساوات ضروری قرار دیتا ہے اور دوسرا فریق تمام اوصاف میں مساوات کو ضروری سمجھتا ہے اور حق یہ ہے کہ جس وصف میں مماثلت مطلوب ہے اس وصف میں پوری طرح سے مساوات ہونی چاہیے، اسی معنی پر دونوں فریق کا کلام محمول کیا جائے

قولہ: قال الشیخ ابو المعین الخ شیخ ابو المعین نے یہ بات اپنی کتاب تبصرہ میں ان لوگوں پر بطور اعتراض کے کہی ہے جو مماثلت کے لئے تمام اوصاف میں مساوات ضروری قرار دیتے ہیں۔

ولا يخرج عن علمه وقدرته شيء لان الجهل بالبعض والعجز عن البعض نقص وافتقار مع ان النصوص القطعية ناطقة بعموم العلم وشمول القدرة فهو بكل شيء عليم وعلى كل شيء قدير لا كما يزعم الفلاسفة من انه لا يعلم الجزئيات ولا يقدر على اكثر من واحد والدهرية انه لا يعلم ذاته والنظام انه لا يقدر على خلق الجهل والقبيح والبلخي انه لا يقدر على مثل مقدور العبد وعامة المعتزلة انه لا يقدر على نفس مقدور العبد۔

ترجمہ اور کوئی بھی شیء اس کے علم اور اس کی قدرت سے خارج نہیں ہے کیونکہ بعض چیزوں سے جاہل ہونا

اور بعض چیزوں سے عاجز ہونا نقص ہے اور نقص باری تعالیٰ کی طرف محتاج ہونے کا موجب ہے علاوہ اس کے نصوص قطعیہ باری تعالیٰ کے علم و قدرت کے عام ہونے کا اعلان کر رہے ہیں پس وہ ہر شی کا علم رکھنے والا اور ہر شی پر قدرت والا ہے ایسا نہیں جیسا کہ فلاسفہ کہتے ہیں کہ وہ جزئیات کو نہیں جانتا اور نہ وہ ایک سے زائد پر قدرت رکھتا ہے اور جیسا کہ دہریہ کہتے ہیں کہ وہ اپنی ذات کو نہیں جانتا، اور جیسا کہ نظام کہتا ہے کہ وہ جہل اور قبیح کے پیدا کرنے پر قادر نہیں ہے اور جیسا کہ بلخی نے کہا کہ وہ بندے کے مقدور کے مثل پر قادر نہیں ہے اور جیسا کہ عام معتزلہ کہتے ہیں کہ وہ بعینہٖ اس چیز پر قادر نہیں جو بندہ کا مقدور ہے

تشریح قوله: لأن العجز بالبعض الخ دلیل کا حاصل یہ ہے کہ مصنفؒ کے قول "لا یخرج عن علمه وقدرته شیء" میں لفظ "شیء" نکرہ ہے جو نفی کے تحت واقع ہے اور نکرہ تحت النفی عموم پر دلالت کرتا ہے اس بنا پر مصنفؒ کا کلام سالبہ کلیہ ہے یعنی قول "لا شیء یخرج عن علمه وقدرته" کے درجہ میں ہے جس کی نقیض موجبہ جزئیہ "بعض الأشياء خارج عن علمه وقدرته" ہے اور یہ موجبہ جزئیہ صادق نہیں ہے کیونکہ بعض اشیاء کا علم الٰہی سے خارج ہونا ان بعض سے باری تعالیٰ کے جہل کو اسی طرح بعض اشیاء کا اللہ تعالیٰ کی قدرت سے خارج ہونا ان بعض سے باری تعالیٰ کے عجز کو مستلزم ہے اور باری تعالیٰ کا جہل بالبعض اور عجز عن البعض نقص ہے اور اللہ تعالیٰ تمام نقائص سے پاک ہے نیز باری تعالیٰ کا تعلق تمام اشیاء کے ساتھ برابر ہے پس اس کا بعض اشیاء کو جاننا اور بعض کو نہ جاننا اسی طرح بعض پر قادر ہونا اور بعض پر قادر نہ ہونا مرجح اور مخصص کا محتاج ہے پس باری تعالیٰ کا غیر کی طرف محتاج ہونا لازم آئے گا۔ جو اس کے واجب الوجود ہونے کے منافی ہے اور جب موجبہ جزئیہ "بعض الأشياء خارج عن علمه وقدرته" صادق نہیں ہے تو قاعدہ یہ ہے کہ جب ایک چیز صادق نہ ہو تو اس کی نقیض صادق ہوا کرتی ہے لہٰذا اس موجبہ جزئیہ کی نقیض "لا یخرج عن علمه وقدرته شیء" صادق ہے جو سالبہ کلیہ ہے۔

قوله: کما یزعم الفلاسفة الخ جب شارح علیہ الرحمہ علم الٰہی اور قدرت الٰہی سے اشیاء کے خروج کی نفی سالبہ کلیہ کی شکل میں کر چکے تو اب ان تمام اقوال کی نفی کر رہے ہیں جو اس سالبہ کلیہ کے منافی ہیں کیونکہ مذکورہ سالبہ کلیہ سے یہ ثابت ہے کہ "هو بكل شيء عليم" و "هو على كل شيء قدير" اور یہ اقوال بعض اشیاء کے علم الٰہی سے خارج ہونے اور بعض اشیاء کے قدرت الٰہی سے خارج ہونے کو مستلزم ہیں چنانچہ سب سے پہلے فلاسفہ کے اس قول کی نفی کی کہ باری تعالیٰ کو جزئیات کا علم نہیں ہے۔ فلاسفہ کی دلیل یہ ہے کہ جزئیات میں تغیر واقع ہوتا ہے پس اگر علم الٰہی کا جزئیات سے تعلق ہو تو اس علم الٰہی میں بھی تغیر

واقع ہوگا۔ مثلاً زید کے گھر میں موجود ہونے کے وقت اللہ تعالیٰ کو زید کے گھر میں ہونے کا علم ہے پھر جب زید
گھر سے باہر نکل گیا تو اب بھی اگر باری تعالیٰ کو اس کے گھر کے اندر ہونے کا علم ہے تو یہ علم نہیں ہوگا بلکہ خلاف
واقع ہونے کی وجہ سے جہل ہوگا۔ اور اگر اب اس کے گھر سے باہر ہونے کا علم ہے تو علم میں تغیر واقع ہوا حالانکہ
اللہ تعالیٰ جس طرح تغیر فی الذات سے پاک ہیں۔ تغیر فی الصفات سے بھی پاک ہیں۔ البتہ اللہ تعالیٰ کو کلیات
کا علم ہے کیونکہ کلیات میں تغیر نہیں واقع ہوتا۔ جواب اس استدلال کا یہ ہے کہ زید جس وقت گھر میں تھا علم الٰہی
کا تعلق اس کے گھر میں ہونے کے ساتھ تھا اور جب وہ گھر سے نکل گیا تو اب علم الٰہی کا تعلق اس کے گھر سے باہر
ہونے کے ساتھ ہو گیا تو تغیر تعلق میں واقع ہوا۔ اور تعلقات کا تغیر نہ ذات کے اندر تغیر کو مستلزم ہے۔ اور نہ
صفت کے اندر تغیر کو مستلزم ہے۔ مثلاً اگر کسی سڑک کے کنارے کوئی آئینہ رکھ دیا جائے تو جب کوئی
انسان اس کے سامنے سے گذرے گا تو آئینہ کا تعلق اس انسان کی صورت کے ساتھ ہوگا اور آئینہ میں انسان
کی صورت منعکس ہوگی اور جب کوئی گدھا سامنے سے گذرے گا آئینہ کا تعلق اس گدھے کی صورت کے ساتھ
قائم ہو جائے گا اور آئینہ میں گدھے کی صورت کا عکس نظر آئے گا تو دیکھئے آئینہ کے تعلقات میں تغیر ہوا مگر
اس تغیر فی التعلق سے خود آئینہ کی ذات میں کسی قسم کا تغیر نہیں واقع ہوا۔ اور نہ اس کی کسی صفت مثلاً صاف
شفاف ہونے میں کسی قسم کا تغیر اور فرق واقع ہوا۔

فلاسفہ یہ بھی کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ ایک سے زائد پر قدرت نہیں رکھتے کیونکہ اللہ تعالیٰ ہر حیثیت
سے واحد ہیں اور واحد سے واحد ہی صادر ہو سکتا ہے چنانچہ اس سے جسم کا صادر ہونا ممکن نہیں کیونکہ وہ
بوجہ اجزاء سے مرکب ہونے کے کثیر پر مشتمل ہے لہٰذا اس سے صرف ایک جوہر مجرد عن المادہ صادر ہوا جس
کا نام عقل ہے اور پھر اس عقل سے بالترتیب دیگر اجسام اور عقول صادر ہوئے

فلاسفہ کے اس استدلال کا جواب یہ ہے کہ ہم وحدت کا وہ معنیٰ نہیں مانتے جس کے وہ قائل ہیں۔
اور جس کی رو سے صفات کے ثبوت کو بھی وحدت کا منافی سمجھ کر صفات کا انکار کر بیٹھے بلکہ ہم کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ
کے لئے بہت سی صفات ہیں جو اس کی ذات کی وحدت کے منافی نہیں ہیں لہٰذا ان صفات کثیرہ کے لحاظ
سے اس سے کثیر کا صدور ممکن ہے۔

قولہ: وکما یزعم النظام الخ: اس کا نام ابراہیم بن سیار معتزلی ہے۔ اس کا قول ہے کہ اللہ تعالیٰ
جہل اور قبیح کو پیدا کرنے پر قادر نہیں ہے اور دلیل یہ ہے کہ قبیح کو پیدا کرنا یا تو اس کے قبح کو جاننے کے ساتھ ہوگا تو
یہ سفہ ہے یا اس کے قبح کو نہ جاننے کے ساتھ ہوگا تو جہل ہے اور اللہ تعالیٰ دونوں سے پاک ہے۔ جواب اس کا
یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ سے کسی بھی چیز کا صدور قبیح نہیں ہے۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ کسب قبیح قبیح ہے خلق قبیح قبیح

نہیں ہے۔ علاوہ ازیں دلیل مذکور اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ اللہ تعالیٰ قبیح کا فاعل نہیں ہے۔ جبکہ دعویٰ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ خلق قبیح پر قادر نہیں ہے۔ حالانکہ کسی کام کا نہ کرنا اس پر قدرت کی نفی نہیں کرتا۔ لہٰذا دعویٰ اور دلیل میں مطابقت نہیں ہے۔

قولہ: وکما یزعم البلخی۔ ابو القاسم کی کنیت ابو القاسم ہے اور یہ کعبی کے نام سے مشہور ہیں ان کا قول یہ ہے کہ جس چیز پر بندہ قادر ہے اس کے مثل پر اللہ تعالیٰ قادر نہیں ورنہ بندہ کا اللہ کے مماثل ہونا لازم آئے گا۔ جواب یہ ہے کہ اللہ کی قدرت ازلی اور قدیم ہے اور اس کے برخلاف بندہ کی قدرت ممکن اور حادث ہے فلا مماثلۃ۔

قولہ: وکما یزعم المعتزلۃ۔ معتزلہ مثلاً ابو علی جبائی وغیرہ کا قول ہے کہ جس چیز پر بندہ کو قدرت ہے بعینہٖ اس چیز پر اللہ تعالیٰ کو قدرت نہیں ہے ورنہ مقدور واحد کا دو قدرتوں یعنی قدرت عبد اور قدرت خدا کے تحت داخل ہونا لازم آئے گا۔

جواب یہ ہے کہ کوئی حرج نہیں جب دونوں کی جہتیں مختلف ہوں چنانچہ بندہ کی قدرت من حیث الکسب ہے اور اللہ کی قدرت من حیث الخلق ہے یعنی بندہ اس کے کسب پر قادر ہے اور اللہ تعالیٰ اس کے خلق پر قادر ہیں۔

وله صفات لما ثبت من انه تعالى عالم قادر حي الى غير ذلك ، ومعلوم ان كلا من ذلك يدل على معنى زائد على مفهوم الواجب ، وليس الكل الفاظا مترادفة ، وان صدق المشتق على الشئ يقتضي ثبوت مأخذ الاشتقاق له ، فثبت له صفة العلم والقدرة والحيوة وغير ذلك ، لا كما يزعم المعتزلة انه عالم لا علم له ، وقادر لا قدرة له ، الى غير ذلك ، فانه محال ظاهر بمنزلة قولنا اسود لا سواد له ، وقد نطقت النصوص بثبوت علمه وقدرته وغيرهما ودل صدور الافعال المتقنة على وجود علمه وقدرته لا على مجرد تسميته عالما وقادرا

ترجمہ اور خاص اس کے لئے کچھ صفات ہیں کیونکہ یہ بات ثابت ہے کہ اللہ تعالیٰ عالم، قادر، حی وغیرہ ہیں اور یہ بات معلوم ہے کہ ان الفاظ میں سے ہر ایک واجب کے مفہوم سے زائد وصف پر دلالت کرتا ہے۔ اور یہ سب مترادف الفاظ نہیں ہیں اور یہ بھی معلوم ہے کہ اسم مشتق کا کسی چیز پر صادق آنا اس کے لئے ماخذ اشتقاق کے ثبوت کا تقاضا کرتا ہے۔ لہٰذا اس کے لئے علم، حیات، قدرت وغیرہ صفات ثابت ہیں۔ ایسا نہیں جیسا کہ معتزلہ کہتے ہیں کہ وہ عالم ہیں ان کے لئے علم ثابت نہیں ہے اور قادر ہیں ان

حالانکہ نصوص اسی طرح باری تعالیٰ کے عالم، قادر اور مشتمل بر عجائب ایجادات اللہ تعالیٰ کے لئے علم وقدرت وحیات وغیرہ صفات کے ثابت ہونے پر دلالت کرتی ہیں نہ کہ صرف اس کا عالم وقادر نام ہونے پر۔

قولہ، فثبت له الخ فائدہ، یہ یعنی مذکورہ دونوں دلیلوں کا نتیجہ بیان کرنے کے لئے ہے کہ دونوں دلیلوں سے باری تعالیٰ کے لئے علم، قدرت، حیات وغیرہ صفات ثابت ہوتی ہیں۔

قولہ، وقد نطقت النصوص، الخ یہ معتزلہ کا رد ہے۔ بایں طور کہ نصوص اسی طرح باری تعالیٰ کے اثبات باری تعالیٰ کے لئے عالم، قادر یعنی علم وقدرت والا ہونے پر دلالت کرتے ہیں نہ کہ بغیر علم وقدرت کے محض نام کا عالم وقادر ہونے پر۔

وليس النزاع في العلم والقدرة التي هي من جملة الكيفيات والملكات لما صرح به مشايخنا من ان الله تعالى حي وله حيوة ازلية ليست بعرض ولا مستحيل البقاء، والله تعالى عالم وله علم ازلي شامل ليس بعرض، ولا مستحيل البقاء ولا ضروري ولا مكتسب، وكذا في جميع الصفات، بل النزاع في انه كما ان للعالم منا علما هو عرض قائم به زائد عليه حادث، فهل لصانع العالم علم هو صفة ازلية قائمة به زائدة عليه، وكذا جميع الصفات، فانكره الفلاسفة والمعتزلة، وزعموا ان صفاته عين ذاته بمعنى ان ذاته يسمى باعتبار التعلق بالمعلومات عالما وبالمقدورات قادرا الى غير ذلك فلا يلزم تكثر في الذات ولا تعدد في القدماء والواجبات، والجواب ما سبق ان المستحيل تعدد الذوات القديمة وهو غير لازم، ويلزمكم كون العلم مثلا قدرة وحيوة وعالما وحيا وقادرا وصانعا للعالم ومعبودا للخلق وكون الواجب غير قائم بذاته الى غير ذلك من المحالات۔

ترجمہ اور نزاع اس علم اور قدرت کے بارے میں نہیں ہے جو منجملہ کیفیات اور ملکات کے ہے۔ اس لئے کہ ہمارے مشائخ نے صراحت کی ہے کہ اللہ تعالیٰ حی ہیں اور ان کے لئے ایسی حیات ہے جو ازلی ہے عرض نہیں ہے اور نہ اس کا بقا محال ہے۔ اور اللہ تعالیٰ عالم ہیں اور ان کے لئے ایسا علم ثابت ہے جو ازلی ہے عام ہے، نہ تو عرض ہے اور نہ اس کا بقا محال ہے اور نہ ضروری ہے اور نہ کسبی ہے اور اسی طرح تمام صفات کے بارے میں، بلکہ نزاع اس بات میں ہے کہ جس طرح ہم میں سے ایک عالم کے لئے ایسا علم ہے جو عرض ہے اس کے ساتھ قائم ہے اس پر زائد ہے، حادث ہے تو کیا صانع عالم کے لئے بھی ایسا علم ہے جو اس کی ازلی صفت ہو اس کے ساتھ قائم ہو۔ اس کی ذات پر

قولہ: ولا تعدد ذاتہ یہ معتزلہ کی جانب سے اشاعرہ پر ایک اعتراض کی جانب اشارہ ہے کہ باری تعالیٰ کی ذات سے زائد صفات قدیمہ کا قول تعدد قدماء کو نیز قدماء اور واجب کے متعدد ہونے کی بنیاد پر تعدد وجباء کو بھی مستلزم ہے۔

شارح نے معتزلہ کے اس اعتراض کا جواب دیا ہے جو القدیم کی شرح میں گزرا کہ محال ذوات قدیمہ کا تعدد ہے وہ لازم نہیں آرہا ہے بلکہ صفات قدیمہ کا تعدد لازم آرہا ہے مگر وہ محال نہیں ہے۔

قولہ: و یلزمکم الخ یہ اشاعرہ کی طرف سے معتزلہ اور فلاسفہ کو خطاب ہے کہ صفات کو عین ذات واجب قرار دینے سے بہت سے محالات لازم آئیں گے کیونکہ عینیت کا تعلق جانبین سے ہوتا ہے۔ لہٰذا اگر صفات عین ذات باری ہوں گی تو ذات باری بھی ہر صفت کا عین ہوگی اس صورت میں یہ کہنا ممکن ہوگا کہ مثلاً علم عین ذات باری ہے اور ذات باری عین قدرت ہے۔ لہٰذا علم عین قدرت ہے۔ اسی طرح علم عین ذات باری ہے اور ذات باری عین حیات ہے لہٰذا علم عین حیات ہے۔ اسی طرح علم عین ذات باری ہے اور ذات باری عالم ہے۔ لہٰذا علم عالم ہے۔ اسی طرح علم عین ذات باری ہے اور ذات باری قادر ہے۔ لہٰذا علم قادر ہے۔ اسی طرح علم عین ذات باری ہے اور ذات باری معبود خلق ہے لہٰذا علم معبود خلق ہے۔ اسی طرح دوسری جانب سے عینیت کا لحاظ کرتے ہوئے یہ کہنا ممکن ہوگا کہ واجب تعالیٰ عین علم ہیں اور علم غیر قائم بالذات ہے۔ لہٰذا واجب تعالیٰ غیر قائم بالذات ہیں۔ الغرض صفات کو عین ذات ماننے سے علم کا قدرت ہونا، حیات ہونا، عالم ہونا، قادر ہونا اور معبود خلق ہونا اور واجب تعالیٰ کا غیر قائم بالذات ہونا جیسے محالات لازم آئیں گے۔ لہٰذا صفات کا عین ذات ہونا محال ہے۔

ازلیۃ لا کما یزعم الکرامیۃ من ان لہ صفات لکنہا حادثۃ لاستحالۃ قیام الحوادث بذاتہ، قائمۃ بذاتہ ضرورۃ انہ لا معنی لصفۃ الشئی الا ما یقوم بہ لا کما یزعم المعتزلۃ من انہ متکلم بکلام ہو قائم بغیرہ، لکن مرادہم نفی کون الکلام صفۃ لہ، لا اثبات کونہ صفۃ لہ غیر قائم بذاتہ

ترجمہ وہ صفات ازلی ہیں ایسا نہیں جیسا کہ کرامیہ کہتے ہیں کہ باری تعالیٰ کے لئے صفات ہیں لیکن وہ حادث ہیں کیونکہ اس کی ذات کے ساتھ حوادث کا قیام محال ہے۔ (وہ صفات) اس کی ذات کے ساتھ قائم ہیں اس بات کے بدیہی ہونے کی وجہ سے کہ صفت شئی کا کوئی معنی نہیں سوائے اس چیز کے جو اس شئی کے ساتھ قائم ہو، ایسا نہیں ہے جیسا کہ معتزلہ کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ ایسے کلام کی وجہ

متکلم میں جو ان کے غیر کے ساتھ قائم ہے لیکن ان کا مقصد کلام کے اس کی صفت ہونے کا انکار کرنا ہے نہ کہ اس کو باری تعالیٰ کی ایسی صفت ثابت کرنا جو اس کی ذات کے ساتھ قائم نہیں ہے۔

تشریح قولہ: لذلک تزعم الکرامیۃ الکرامیۃ بالفتح وتشدید الراء اور بکسر الکاف وتخفیف الراء دونوں طرح بولا جاتا ہے۔ اس فرقہ کا ظہور سلطان محمود بن سبکتگین کے دور میں ہوا۔ یہ لوگ ابو عبد اللہ محمد بن کرام کے متبع ہیں۔ شارح کا اشارہ اس بات کی طرف ہے کہ صفات کو ازلی کہنے میں کرامیہ کی تردید ہے جو باری تعالیٰ کے لئے صفات کا ثبوت تسلیم کرتے ہیں مگر انھیں حادث کہتے ہیں کیونکہ ان کے نزدیک ذات باری کے ساتھ حوادث کا قیام جائز ہے۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ سمع کا تعلق بغیر مسموع کے اور بصر کا تعلق بغیر مبصر کے اور کلام کا تعلق بغیر مخاطب کے نہیں ہو سکتا۔ اور مسموع، مبصر اور مخاطب سبھی حادث ہیں لہذا ان سے متعلق صفات یعنی سمع، بصر، کلام بھی حادث ہوں گے۔ نیز صفات میں تغیر اور تجدد ہوتا ہے۔ مثلاً زید کی پیدائش سے پہلے علم باری تعالیٰ کا تعلق اس بات سے تھا کہ زید پیدا ہوگا اور اس کی پیدائش کے بعد علم باری اس بات سے متعلق ہو گیا کہ زید پیدا ہو چکا تو علم الٰہی میں تغیر لازم آیا اور ہر تغیر حادث ہے، لہذا علم الٰہی حادث ہے۔ دونوں دلیلوں کا جواب یہ ہے کہ صفات کے تعلقات حادث ہیں۔ اسی طرح دوسری دلیل میں جو مثال پیش کی ہے اس کے اندر علم کے تعلقات میں تغیر لازم آتا ہے کہ پہلے ایک بات سے علم کا تعلق تھا۔ بعد میں دوسری بات سے اس کا تعلق قائم ہوا (تعلقات متغیر ہوئے اور کل متغیر حادث کے تحت تعلقات ہی حادث ہوئے اور تعلقات کا حادث ہونا متعلق صفات کے حادث ہونے کو مستلزم نہیں ہے۔

قولہ: لاستحالۃ قیام الحوادث الخ۔ یہ شارح کے قول "لذلک یزعم الکرامیۃ" کی دلیل ہے یعنی چونکہ صفات ذات باری کے ساتھ قائم ہیں اور حوادث کا ذات باری کے ساتھ قیام محال ہے۔ اس بنا پر صفات باری حادث نہیں ہو سکتیں بلکہ وہ ازلی ہی رہیں گی۔ یہاں یہ ذکر کر دینا فائدہ سے خالی نہیں کہ صفات کی چار قسمیں ہیں۔ (۱) حقیقیہ محضہ مثلاً حیات (۲) حقیقیہ ذات الاضافۃ مثلاً علم، قدرت، ارادہ، سمع، بصر، کلام اور ماتریدیہ کے نزدیک تکوین بھی (۳) اضافیہ محضہ مثلاً قبلیت و بعدیت اور معیت (۴) صفات سلبیہ مثلاً جسم نہ ہونا، جوہر نہ ہونا، عرض نہ ہونا وغیرہ۔ ان میں سے پہلی اور چوتھی قسم میں کسی قسم کا تغیر اور تجدد نہیں ہوتا اور دوسری قسم کی صفات فی نفسہ تجدد اور تغیر کو قبول نہیں کرتیں البتہ ان کے تعلقات میں تجدد و تغیر ہوتا ہے۔ لہذا تعلقات حادث ہیں اور تیسری قسم کی صفات میں تغیر ہوتا ہے کیونکہ وہ اضافی اور اعتباری ہیں، حقیقت میں وہ ذات باری کے ساتھ قائم نہیں ہیں۔

قولہ: فی وروۃ انہ لا معنی لصفۃ الشیء الا ... الشارح علیہ الرحمہ نے صفات باری کے ذات باری کے ساتھ قائم ہونے پر عرف اور لغت سے استدلال کیا ہے کہ عرف و لغت میں کسی شی کی صفت اسی چیز کو کہتے ہیں جو اس شی کے ساتھ قائم ہو مثلاً سفیدی کپڑے کی صفت اس وقت قرار پائے گی جب وہ کپڑے کے ساتھ قائم ہو۔ لہٰذا علم، حیات، قدرت وغیرہ کے صفات باری ہونے کا یہی مطلب ہوگا کہ یہ ذات باری کے ساتھ قائم ہیں۔

قولہ: فلا معنی لما یزعم المعتزلۃ الخ معتزلہ کہتے ہیں کہ باری تعالیٰ متکلم ہے مگر اس کے متکلم ہونے کا یہ مطلب نہیں کہ کلام نامی کوئی حقیقی صفت اس کے ساتھ قائم ہے بلکہ وہ ایسے کلام کے ساتھ متکلم ہیں جو اس کے غیر مثلاً لوح محفوظ یا جبرئیل یا نبی علیہ السلام کے ساتھ قائم ہے معتزلہ کی اس تعبیر سے بظاہر معلوم ہوتا ہے کہ معتزلہ کلام کو اللہ کی صفت تو مانتے ہیں مگر اس کو اللہ کے ساتھ قائم نہیں مانتے بلکہ غیر کے ساتھ قائم مانتے ہیں، شارح اپنے قول فلا معنی ... سے اس کی تردید کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ معتزلہ کا مقصد کلام کو اللہ کی ایسی صفت ثابت کرنا نہیں ہے جو غیر کے ساتھ قائم ہے کیونکہ یہ تو بدیہی طور پر باطل ہے کہ صفت کسی کی ہو اور قائم کسی کے ساتھ ہو۔ بلکہ ان کا مقصد کلام کے اللہ تعالیٰ کی صفت ہونے کا انکار کرنا ہے کیونکہ ان کے قول ان اللہ متکلم بکلام ھو قائم بغیرہ کا مطلب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ حقیقی معنی میں متکلم نہیں کہ کلام اس کی حقیقی صفت ہے بلکہ اس کے متکلم ہونے کا یہ مطلب ہے کہ وہ کلام کو اپنے غیر مثلاً لوح محفوظ یا ذات جبرئیل یا ذات رسول میں موجود کرنے والا ہے اور وہ کلام اسی غیر کے ساتھ قائم ہے گویا وہ متکلم بمعنی موجد کلام ہے۔ جواب اس کا یہ ہے کہ مشتق کا اطلاق ماخذ اشتقاق کے موصوف پر ہوتا ہے نہ کہ اس کے موجد پر مثلاً اسود کا اطلاق ماخذ اشتقاق یعنی سواد کے ساتھ موصوف کپڑے پر ہوگا اس صباغ پر نہیں ہوگا جو کپڑے کے اندر سواد کو وجود کرنے والا ہے۔

وقد تمسکت المعتزلۃ بان فی اثبات الصفات ابطال التوحید لما انھا موجودات قدیمۃ مغایرۃ لذات اللہ تعالیٰ فیلزم قدم غیر اللہ تعالیٰ وتعدد القدماء بل تعدد الواجب لذاتہ علیٰ ما وقعت الاشارۃ الیہ فی کلام المتقدمین والتصریح بہ فی کلام المتأخرین من ان واجب الوجود بالذات ھو اللہ تعالیٰ وصفاتہ وقد کفرت النصاریٰ باثبات ثلثۃ من القدماء فما بال الثمانیۃ او اکثر واشار الی الجواب بقولہ وھی لا ھو ولا غیرہ یعنی ان صفات اللہ تعالیٰ لیست عین الذات ولا غیر الذات فلا یلزم قدم الغیر

ولا یتکثر القدماء والنصاریٰ وان لم یصرحوا بالقدماء المتغایرۃ ولکن یلزمھم ذلک لانھم اثبتوا الاقانیم الثلاثۃ ھی الوجود والعلم والحیٰوۃ وسموھا الاب والابن وروح القدس وزعموا ان اقنوم العلم قد انتقل الی بدن عیسیٰ علیہ السلام فجوزوا الانفکاک والانتقال فکانت ذوات متغایرۃ۔

ترجمہ: اور جب معتزلہ نے صفات کی نفی پر یہ دلیل پیش کی کہ صفات کو ثابت کرنے میں توحید کا ابطال لازم آتا ہے کیونکہ وہ ایسی موجودات ہوں گی جو قدیم ہوں گی اللہ کی ذات کا غیر ہوں گی لہٰذا غیر اللہ کا قدیم ہونا لازم آئے گا اور تعدد قدماء بلکہ تعدد واجب لذاتہ بھی لازم آنے کا جیسا کہ اس کی طرف اشارہ متقدمین کے کلام میں اور صراحت متاخرین کے کلام میں ہو چکی ہے کہ واجب الوجود بالذات اللہ تعالیٰ اور اس کی صفات ہیں اور نصاریٰ صرف تین قدماء ثابت کرنے کی وجہ سے کافر قرار دیے گئے تو آٹھ یا اس سے زائد کا کیا حال ہوگا تو مصنف نے جواب کی طرف اپنے قول "وھی لاھو ولا غیرہ" میں اشارہ کیا یعنی اللہ تعالیٰ کی صفات نہ تو عین ذات ہیں نہ غیر ذات ہیں پس نہ تو غیر اللہ کا قدیم ہونا لازم آئے گا اور نہ تعدد قدماء لازم آئے گا۔ اور نصاریٰ نے اگرچہ قدماء متغایرہ کی صراحت نہیں کی ہے مگر ان پر یہ لازم آتا ہے کیونکہ انہوں نے تین اقانیم ثابت کئے اور وہ وجود، علم اور حیات ہیں اور ان کا بالترتیب اب، ابن، روح القدس نام رکھا اور یہ کہا کہ اقنوم علم عیسیٰ علیہ السلام کے بدن کی طرف منتقل ہو گیا ہے۔ انہوں نے انفکاک اور انتقال جائز قرار دیا۔ لہٰذا یہ سب متغایر ذوات ہو گیا۔

تشریح: اس بات پر تمام اہل السنت والجماعت کا اتفاق ہے کہ واجب تعالیٰ کے لئے ایسی صفات ثابت ہیں جو واجب الوجود کے مفہوم سے زائد ہیں عین ذات واجب نہیں ہیں اس کے برخلاف معتزلہ صفات کی نفی کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ صفات عین ذات واجب ہیں۔ اور صفات کے عین ذات واجب ہونے کا یہ مطلب ہے کہ جن افعال کے لئے صفات ثابت کی جاتی ہیں ان کے لئے اللہ کی ذات کافی ہے اس کی ذات سے زائد کوئی چیز اس کے لئے ثابت نہیں ہے۔ صفات کی نفی پر معتزلہ یہ دلیل پیش کرتے ہیں کہ اگر باری تعالیٰ کے لئے ایسی صفات ہوں جو اس کی ذات کا عین نہ ہوں بلکہ اس کی ذات سے زائد چیز ہوں تو وہ اس کا غیر ہوں گی اب وہ حادث تو ہو نہیں سکتیں ورنہ ان کے موصوف یعنی واجب تعالیٰ کا حادث ہونا لازم آئے گا۔ لامحالہ وہ قدیم ہوں گی۔ لہٰذا غیر اللہ کا قدیم ہونا لازم آئے گا۔ نیز یہ صفات بہت سی ہیں تو تعدد قدماء بھی لازم آئے گا۔ نیز اس سے قبل جیسا کہ مصنف کے قول "القدیم" کی شرح

میں متقدمین کے کلام میں اشارہ اور متأخرین کے کلام میں اس بات کی صراحت گذر چکی ہے کہ قدیم اور ذات مترادف ہیں، لہٰذا تعدد واجب لذاتہ بھی لازم آئے گا اور غیر اللہ کا قدیم ہونا، اور تعدد قدماء تعدد واجب، یہ توحید کے منافی ہیں۔ پھر یہ کہ قائلین بالصفات میں بعض سات صفات بعض آٹھ اور بعض اس سے زائد مانتے ہیں حالانکہ نصاریٰ صرف تین قدماء یعنی اب، ابن، روح القدس کا قائل ہونے کی وجہ سے کافر قرار دیئے گئے تو پھر سات یا آٹھ یا اس سے زائد قدماء ثابت کرنے والوں کے کفر کا کیا ٹھکانا ہوگا۔ مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے معتزلہ کے استدلال کے جواب کی طرف اپنے قول وھی لا ھو ولا غیرہ میں اشارہ کیا ہے اور محل اشارہ غیریت کی نفی ہے کیونکہ جب صفات اللہ تعالیٰ کا غیر نہیں ہیں، تو ان کے قدیم ہونے سے غیر اللہ کا قدیم ہونا لازم نہیں آئے گا۔ نیز تعدد اور تکثر اشیاء متعددہ و متغائرہ کے درمیان، تغائر یعنی ایک کا دوسرے سے انفکاک و انتقال ممکن ہونے پر موقوف ہے اور جب صفات اللہ تعالیٰ کا اسی طرح آپس میں بھی ایک دوسرے کا غیر ہونا ممکن نہیں ہے کہ ایک کو دوسرے سے انفکاک اور انتقال ہو سکے تو تعدد اور تکثر متحقق نہیں ہوگا۔ لہٰذا ان کے قدیم ہونے سے تعدد قدماء یا تکثر قدماء لازم نہیں آئے گا۔ حاصل یہ کہ مطلق تعدد قدماء محال نہیں ہے بلکہ قدماء متغائرہ کا تعدد محال ہے اور ہم جن صفات کو قدیم کہتے ہیں وہ متغائر نہیں ہیں۔ نہ ذات واجب کا غیر ہیں اور نہ آپس میں ایک دوسرے کا غیر ہیں۔

قولہ: اشارۃ الی الجواب الخ شارح رحمۃ اللہ علیہ لفظ اشارۃ سے یہ جتلانا چاہتے ہیں کہ مصنف کے قول سے معتزلہ کے استدلال کا جواب ضمناً معلوم ہوتا ہے جواب دینا مصنف کا مقصد نہیں ہے بلکہ ذات واجب کے مقابلہ میں صفات کا حکم بیان کرنا مقصد ہے اگر جواب دینا مقصد ہوتا تو صرف غیریت کی نفی پر اکتفاء کرتے کیونکہ عینیت کی نفی کا جواب سے کوئی تعلق نہیں ہے۔ لیکن اگر صفات کی نفی پر معتزلہ کے استدلال کی یوں تقریر کی جائے کہ اگر باری تعالیٰ کے لئے صفات مانو گے تو دو حال سے خالی نہیں یا تو وہ عین ذات باری ہوں گی ایسی صورت میں وہ تمام محالات لازم آئیں گے جن کا لزوم ہم نے ابھی پہلے ہماری طرف منسوب کیا تھا۔ یعنی علم کا قدرت و حیات ہونا، عالم ہونا قادر ہونا، معبود و خلق ہونا وغیرہ۔ اور یا صفات اللہ تعالیٰ کا غیر ہوں گی۔ ایسی صورت میں ان صفات کے قدیم ہونے سے غیر اللہ کا قدیم ہونا اور تعدد قدماء لازم آئے گا تو اس طرح استدلال معتزلہ کی تقریر کرنے کی صورت میں عینیت و غیریت دونوں کی نفی کا جواب سے تعلق ہوگا۔ بایں طور کہ صفات نہ تو عین ذات واجب ہیں کہ مذکورہ محالات لازم آئیں اور نہ غیر ذات واجب ہیں کہ غیر اللہ کا قدیم ہونا یا تعدد قدماء لازم آئے گا۔

قولہ: فلا یلزم قدم الغیر الخ یہ غیریت کی نفی پر متفرع ہے۔

قولہ: والنصاریٰ وان لم یصرحوا الخ: یہ ایک سوال مقدر کا جواب ہے۔ سوال یہ ہے کہ نصاریٰ جن تین قدماء کے قائل ہیں انھیں باہم متغائر نہیں کہتے ہیں اس کے باوجود وہ کافر قرار دئے گئے، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ مطلقاً تعدد قدماء توحید کے منافی ہے خواہ ان میں باہم تغائر ہو یا نہ ہو۔ لہٰذا تمہارا یہ کہنا کہ مطلق تعدد قدماء محال نہیں ہے بلکہ قدماء متغائرہ کا تعدد محال ہے درست نہیں ہے۔ جواب کا حاصل یہ ہے کہ نصاریٰ جن تین قدماء کے قائل ہیں ان کے درمیان تغائر کی اگرچہ انھوں نے صراحت نہیں کی ہے مگر ایسی بات کہی ہے جس سے ان تینوں قدماء کے درمیان مغائرت لازم آتی ہے۔ اور وہ بات یہ ہے کہ نصاریٰ نے تین اقانیم ثابت کئے ایک وجود جس کو لفظ اب سے تعبیر کرتے ہیں دوسرے علم جس کو لفظ ابن سے تعبیر کرتے ہیں تیسرے حیات جس کو روح القدس سے تعبیر کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ اقنوم علم اللہ تعالیٰ کی ذات سے عیسیٰ علیہ السلام کے بدن کی طرف منتقل ہو گیا اس طرح انھوں نے انفکاک اور انتقال کو جائز قرار دیا اور انفکاک وانتقال جس کا نام غیریت اور تغائر ہے ذوات میں ہوتا ہے لہٰذا یہ اقانیم ثلاثہ متغائر ذوات ہوئے تو جواب کا خلاصہ یہ نکلا کہ تکثر اور تعدد اس وقت متحقق ہوگا جب غیریت یعنی انفکاک اور ایک دوسرے سے انتقال ممکن ہو۔ لہٰذا نصاریٰ پر تکثر قدماء کے قول کا الزام عائد ہوگا کیونکہ وہ جن تین قدماء کے قائل ہیں ان میں انفکاک اور انتقال جائز قرار دیتے ہیں اور اشاعرہ چونکہ صفات کو ذات واجب کا اسی طرح ایک صفت کو دوسری صفت کا غیر نہیں مانتے یعنی صفات کا ذات واجب سے اسی طرح ایک صفت کا دوسری صفت سے انفکاک اور انتقال جائز نہیں قرار دیتے۔ لہٰذا صفات کو قدیم ماننے سے ان پر تعدد قدماء کے قول کا الزام عائد نہیں ہوگا۔

ولقائل ان یمنع توقف التعدد والتکثر علی التغایر بمعنی جواز الانفکاک للقطع بان مراتب الاعداد من الواحد والاثنین والثلاثۃ الی غیر ذلک متعددۃ متکثرۃ مع ان البعض جزء من البعض والجزء لا یغایر الکل، وایضا لا یتصور نزاع من اھل السنۃ فی کثرۃ الصفات وتعددھا متغایرۃ کانت او غیر متغایرۃ فالاولی ان یقال المستحیل تعدد ذوات قدیمۃ لا ذات وصفات وان لا یجترء علی القول بکون الصفات واجبۃ الوجود لذاتھا بل یقال ھی واجبۃ لا لغیرھا بل لما لیس عینھا ولا غیرھا اعنی ذات اللہ تعالیٰ وتقدس ویکون ھذا مراد من قال الواجب الوجود لذاتہ ھو اللہ وصفاتہ یعنی انھا واجبۃ لذات الواجب تعالیٰ وتقدس اما فی نفسھا فھی ممکنۃ ولا استحالۃ فی قدم الممکن اذا کان قائما بذات القدیم واجبا بہ غیر منفصل عنہ فلیس

صورت میں تعدد قدماء لازم آئے گا۔ اور دونوں باتیں محال ہیں۔ اس لئے وہ صفات کے ثبوت کا ہی انکار کر بیٹھے اور کرامیہ نے صفات کو ثابت مانا۔ مگر تعدد قدماء کے لزوم سے بچنے کے لئے ان صفات کے قدیم ہونے کا انکار کیا اور کہا کہ صفات حادث ہیں اور باری تعالیٰ کے ساتھ حوادث کا قیام جائز ہے۔ اور اشاعرہ نے سوچا کہ صفات کو حادث ماننے کی صورت میں اللہ تعالیٰ کا محل حوادث ہونا لازم آتا ہے اس لئے صفات کو قدیم کہا۔ پھر جب ان پر تعدد قدماء اور غیر اللہ کے قدیم ہونے کے لزوم کا اعتراض وارد ہوا تو یہ کہا کہ صفات قدیمہ نہ عین ذات واجب ہیں اور نہ غیر ذات واجب ہیں۔

فإن قيل هذا في الظاهر رفع للنقيضين وفي الحقيقة جمع بينهما لأن المفهوم من الشيء إن لم يكن هو المفهوم من الآخر فهو غيره وإلا فعينه ولا يتصور بينهما واسطة. قلنا قد فسروا الغيرية بكون الموجودين بحيث يقدر ويتصور وجود أحدهما مع عدم الآخر أي يمكن الانفكاك بينهما والعينية باتحاد المفهوم بلا تفاوت أصلا فلا يكونان نقيضين بل يتصور بينهما واسطة بأن يكون الشيء بحيث لا يكون مفهومه مفهوم الآخر ولا يوجد بدونه كالجزء مع الكل والصفة مع الذات وبعض الصفات مع البعض فإن ذات الله تعالى وصفاته أزلية والعدم على الأزلي محال والواحد من العشرة يستحيل بقاؤه بدونها وبقاؤها بدونه إذ هو منها فعدمها عدمه ووجودها وجوده بخلاف الصفات المحدثة فإن قيام الذات بدون تلك الصفة المعينة متصور فتكون غير الذات كذا ذكره المشائخ.

ترجمہ | پھر اگر اعتراض کیا جائے کہ یہ تو بظاہر ارتفاع نقیضین اور درباطن اجتماع نقیضین ہے اس لئے کہ ایک شئی کا مفہوم اگر بعینہ دوسرے کا مفہوم نہیں ہے تو وہ اس کا غیر ہے ورنہ اس کا عین ہے اور دونوں کے درمیان واسطہ کا تصور نہیں کیا جا سکتا۔ ہم جواب دیں گے کہ ہمارے مشائخ نے غیریت کی تفسیر دو موجود کے اس طرح ہونے کے ساتھ کی ہے کہ دونوں میں ایک کا تصور کیا جاسکے دوسرے کے عدم کے ساتھ۔ یعنی دونوں کے درمیان انفکاک ممکن ہو۔ اور عینیت کی تفسیر دو چیزوں کا مفہوم بلا کسی تفاوت کے ایک ہونے کے ساتھ کی ہے لہٰذا یہ دونوں نقیض نہیں ہوں گے بلکہ دونوں کے درمیان واسطہ کا تصور کیا جا سکے گا۔ بایں طور کہ ایک شئی ایسی ہو کہ اس کا مفہوم بعینہ دوسرے کا مفہوم نہ ہو اور اس کے بغیر موجود بھی نہ ہو۔ مثلاً جزء کا کل کے ساتھ اور صفت کا ذات کے ساتھ اور ایک صفت کا دوسری صفت کے ساتھ یہی معاملہ ہے۔

کیونکہ اللہ تعالیٰ کی ذات اور اس کی صفات ازلی ہیں اور ازلی پر عدم محال ہے اور واحد من العشرۃ کا بقاء بغیر عشرہ کے محال ہے، اور عشرہ کا بقا بغیر واحد کے محال ہے اس لئے کہ وہ عشرہ کا جزء ہے لہٰذا عشرہ کا عدم اس کا عدم ہے اور عشرہ کا وجود اس کا وجود ہے برخلاف صفات حادثہ کے کہ ذات کا قیام بغیر بعض صفت معینہ کے متصور ہے۔ لہٰذا وہ غیر ذات ہوں گی۔ اسی طرح مشائخ نے ذکر کیا ہے۔

تشریح قولہ: فان قیل ھذا الخ یہ مصنف رحمۃ اللہ علیہ کے قول "وھی لا ھو ولا غیرہ" پر ایک اعتراض ہے اور اعتراض کی بنیاد عینیت اور غیریت کے درمیان تناقض ہونے اور دونوں کے درمیان واسطہ نہ ہونے پر ہے۔ ماحصل اعتراض یہ ہے کہ عینیت و غیریت ایک دوسرے کی نقیض ہیں کیونکہ دو چیزوں کے مفہوم کا ایک ہونا عینیت ہے اور دونوں کے مفہوم کا ایک نہ ہونا غیریت ہے ان دونوں کے درمیان کوئی واسطہ نہیں۔ لہٰذا عینیت اور غیریت نقیضین ہوئے۔ پس مصنف کے ظاہر قول سے عینیت اور غیریت دونوں کی نفی ہوتی ہے یہ ارتفاع نقیضین ہے، اور چونکہ نقیضین میں سے ایک کی نفی دوسرے کے ثبوت کو مستلزم ہوتی ہے اس بناء پر جب مصنف نے کہا کہ صفات عین ذات نہیں اس سے معلوم ہوا کہ غیر ذات ہیں۔ پھر جب کہا کہ غیر ذات نہیں تو اس سے معلوم ہوا کہ عین ذات ہیں، لہٰذا عینیت اور غیریت دونوں کا ثبوت ہوا۔ یہ اجتماع نقیضین ہے۔

قولہ: لان المفھوم من الشئ الخ یہ عینیت اور غیریت کے درمیان تناقض ہونے اور دونوں کے درمیان واسطہ نہ ہونے کی دلیل ہے۔

قولہ: قلنا قد فسروا الغیریۃ الخ یہ اعتراض مذکور کا جواب ہے جو عینیت اور غیریت کے درمیان تناقض نہ ہونے پر مبنی ہے۔ حاصل جواب یہ ہے کہ عینیت اور غیریت ایک دوسرے کی نقیض نہیں ہیں۔ لہٰذا دونوں کی نفی ارتفاع نقیضین نہیں کہلائے گی ورنہ ہر ایک کی نفی دوسرے کے ثبوت کو مستلزم ہوتی کہ اجتماع نقیضین لازم آئے اور دونوں کے درمیان تناقض نہ ہونے کی دلیل یہ ہے کہ نقیضین کے درمیان واسطہ نہیں ہوتا اور عینیت و غیریت کے درمیان واسطہ ہے کیونکہ مشائخ اشاعرہ نے عینیت کا تو وہی معنی ذکر کیا ہے جو معترض نے بیان کیا ہے یعنی دو چیزوں کے مفہوم کا ایک ہونا۔ مگر غیریت کا دوسرا معنی ذکر کیا ہے وہ یہ کہ دو چیزوں کے درمیان غیریت کا مطلب یہ ہے کہ ایک کے وجود کا دوسرے کے عدم کے ساتھ تصور ممکن ہو یعنی دونوں میں سے ایک کا دوسرے سے انفکاک اور زوال ممکن ہو۔ غیریت کی اس تفسیر کی رو سے عینیت اور غیریت نقیضین نہیں ہوں گے بلکہ ان دونوں کے درمیان واسطہ ہو سکتا ہے۔ مثلاً دو چیزیں اس طرح کی ہوں کہ ان کا مفہوم

ایک نہ ہو اور ان دونوں میں سے ایک کا دوسرے کے بغیر وجود نہ ہو۔ تو اتحاد فی المفہوم نہ ہونے کے سبب ان دونوں کے درمیان عینیت نہ ہوگی اور ایک کا دوسرے سے زوال و انفکاک نہ ہونے کے سبب غیریت بھی نہ ہوگی مثلاً باری تعالیٰ کی ذات اور اس کی صفات ہیں کہ دونوں کا مفہوم ایک نہ ہونے کی وجہ سے عینیت نہیں، اور چونکہ دونوں ازلی ہیں عدم اور زوال دونوں کا محال ہے۔ لہٰذا ایک کا دوسرے سے زوال ممکن نہ ہونے کے سبب غیریت بھی نہیں، لہٰذا صفات نہ عین ذات ہیں نہ غیر ذات ہیں اسی طرح صفات باری میں سے ایک صفت کا دوسری صفت کے ساتھ معاملہ ہے کہ دونوں کا مفہوم ایک نہیں اور ازلی ہونے کے سبب ایک کا دوسرے سے زوال ممکن نہیں۔ لہٰذا کوئی صفت دوسری صفت کی نہ عین ہوگی نہ غیر ہوگی۔ اسی طرح جزء اور کل کا معاملہ ہے کہ دونوں کا مفہوم ایک نہیں لہٰذا دونوں کے درمیان عینیت نہ ہوگی اور ایک کا دوسرے کے بغیر وجود نہیں ہو سکتا۔ لہٰذا غیریت بھی نہیں ہوگی اور دونوں کا مفہوم ایک نہ ہونا تو ظاہر ہے کیونکہ جزء کا مفہوم تو یہ ہے کہ جس سے کوئی چیز مرکب ہو اور کل کا مفہوم یہ ہے کہ جو دوسری چیزوں سے مرکب ہو اور ایک کا دوسرے سے زوال و انفکاک ممکن نہ ہونے کی مثال واحد من العشرہ اور عشرہ ہے کہ واحد جزء ہے عشرہ کا اور عشرہ اس کے لئے کل ہے اور واحد من العشرہ یعنی اس واحد کا جو عشرہ کا جزء ہے عشرہ کے بغیر وجود محال ہے کیونکہ اگر عشرہ نہ رہے بلکہ اس میں سے مثلاً تین کم ہو جانے کی وجہ سے سبعہ رہ جائے تو اگرچہ اس میں بھی واحد موجود ہے مگر یہ واحد من العشرہ یعنی وہ واحد نہیں ہے جو عشرہ کا جزء تھا، بلکہ یہ واحد من السبعہ کہلائے گا۔ اسی طرح عشرہ جو کہ کل ہے اس کا وجود واحد من العشرہ کے بغیر نہیں ہو سکتا کیونکہ واحد کے زوال و انفکاک سے عشرہ نہیں رہے گا بلکہ تسعہ رہ جائے گا اسی طرح ہر جزء اور کل کا یہی حال ہے کہ ایک کا دوسرے سے زوال و انفکاک ممکن نہ ہونے کی وجہ سے ان کے درمیان غیریت نہیں۔ جس طرح دونوں کا مفہوم ایک نہ ہونے کی وجہ سے عینیت نہیں ہے۔

قولہ: بخلاف الصفات المحدثة الخ: اور جس ذات اور اس کی صفت کے درمیان غیریت یعنی امکانِ انفکاک کی نفی کی گئی تھی اس سے ذات واجب اور ان صفات سے صفات واجب مراد تھیں برخلاف ہماری ذات اور ہماری صفات کے کہ یہ چونکہ حادث ہیں ان پر زوال اور عدم طاری ہوتا ہے۔ مثلاً آج ہم صحت کے ساتھ متصف ہیں کل کو یہ صفت باقی نہیں رہتی، جس سے اس کا زوال اور انفکاک ہو جاتا ہے۔ ہم بیمار ہو جاتے ہیں اس کے باوجود ہماری ذات موجود رہتی ہے اور جب صفات حادثہ کا اپنے موصوف ذات سے زوال اور انفکاک ممکن ہے تو پھر صفات حادثہ اپنے موصوف

محال ہے اس لئے کہ اگر اس کا وجود ہوگا تو وہ واحد من العشرۃ نہیں ہوگا۔ ماحاصل یہ ہے کہ وصف اضافت معتبر ہے ورنہ اس صورت میں انفکاک کا محال ہونا ظاہر ہے اس لئے تو ہم کہیں گے کہ مشائخ نے اس چیز یعنی صفات کے عدم کا ان کے ازلی ہونے کے سبب تصور نہیں کیا جا سکتا۔ صفات کے درمیان مغایرت نہ ہونے کی صراحت کی ہے، باوجود اس بات کے یقینی ہونے کے کہ بعض صفات مثلاً علم کے وجود کا تصور کیا جاتا ہے پھر دوسری کسی صفت کے اثبات کا مطالبہ کیا جاتا ہے۔ اسی سے یہ بات معلوم ہوئی کہ مصنف نے اس معنی کا ارادہ نہیں کیا ہے۔ علاوہ ازیں یہ بات عقل اور نقل میں درست نہیں ہے۔ اگر وصف اضافت کا اعتبار کیا جائے تو ہر دو متضائف چیزوں مثلاً اب اور ابن اور اخوین اور جیسے علت و معلول بلکہ غیرین کے درمیان بھی مغایرت نہ ہونی لازم آئے گی۔ اس لئے کہ غیرین بھی اضافیہ میں سے ہے اور اس کا کوئی بھی قائل نہیں ہے۔

تشریح: قولہ- لانفکاک الخ شارحؒ نے مشائخ کی ذکر کردہ غیریت کی تفسیر پر نظر سے جو اعتراض کیا تھا اس اعتراض کو دفع کرنے کے لئے بعض لوگوں نے مشائخ کی ذکر کردہ تفسیر کی ایسی توجیہ کی ہے جس سے اعتراض مذکور دفع ہو جاتا ہے۔ شارحؒ اس توجیہ کی تردید فرما رہے ہیں۔ حاصل توجیہ یہ ہے کہ غیریت کی تفسیر میں امکان انفکاک سے مشائخ کی مراد یہ ہے کہ دونوں متغائرین میں سے ہر ایک کے وجود کا تصور دوسرے کے عدم کے ساتھ ممکن ہو یا کسی چیز دوسرے کا عدم ذہنی اور علمی پس اس توجیہ کے بعد نظر مذکور میں تردید کی کسی شق پر بھی اعتراض وارد نہیں ہوگا۔ کیونکہ پہلی شق یعنی غیریت سے امکان انفکاک من الجانبین مراد ہونے کی صورت میں عالم اور صانع کے درمیان غیریت ثابت ہوگی۔ کیونکہ جس طرح صانع کے وجود کا تصور عالم کے ساتھ ممکن ہے اسی طرح عالم کا تصور صانع کے عدم کے ساتھ ممکن ہے۔ کیونکہ اولاً عالم کے وجود کا تصور ہوتا ہے پھر اس کے بعد صانع کے وجود اور ثبوت کا دلیل سے مطالبہ ہوتا ہے۔

قولہ: فعند للجزء الخ یہ جواب تردید کی دوسری شق یعنی امکان انفکاک ایک ہی جانب سے کافی قرار دینے کی صورت میں ہے۔ حاصل جواب یہ ہے کہ غیریت متحقق ہونے کے لئے ایک ہی جانب سے امکان انفکاک کو کافی قرار دینا جزء اور کل کے درمیان مغایرت کو مستلزم نہیں ہے۔ کیونکہ جس طرح عشرہ کے وجود کا بغیر واحد کے تصور ممکن نہیں۔ اسی طرح واحد من العشرہ یعنی اس واحد کا جو عشرہ کا جزء ہے بغیر عشرہ کے وجود ممکن نہیں کیونکہ عشرہ کے بغیر مثلاً تسعہ کے اندر واحد موجود ہوگا تو وہ واحد من التسعہ ہوگا واحد من العشرۃ نہیں ہوگا۔ حاصل یہ کہ وصف اضافت معتبر ہے۔ یعنی مطلق واحد

کا بغیر عشرہ کے وجود محال نہیں ہے اس لئے کہ مطلق واحد تو ہر عدد کے اندر موجود ہے بلکہ اس واحد کا جو عشرہ کا جزء ہے اور جزء ہونے کی حیثیت سے عشرہ کی طرف مضاف ہے اس کا وجود بغیر عشرہ کے محال ہے۔

قولہ: لانا نقول الخ یہ او مِن بہاں سے ذکر کردہ توجیہ کا رد ہے حاصل رد یہ ہے کہ مذکورہ توجیہ توجیہ القول بما لا یرضی قائلہ کے قبیل سے ہے کیونکہ اگر مذکورہ توجیہ کو درست مان لیا جائے تو صفات میں بھی باہم مغایرت لازم آتی ہے کیونکہ مثال کے طور پر اولاً صفت علم کے وجود کا تصور کیا جاتا ہے۔ پھر دوسری صفت مثلاً کلام کے ثبوت پر دلیل طلب کی جاتی ہے۔ اسی طرح اس کا عکس بھی ہو سکتا ہے اس کا تقاضا یہ ہے کہ صفت علم اور کلام کے درمیان اسی طرح دیگر صفات کے درمیان مغایرت مانی جائے، حالانکہ مشائخ نے صفات کے درمیان مغایرت نہ ہونے کی صراحت کی ہے معلوم ہوا کہ مشائخ نے امکان انفکاک سے مذکورہ معنی مراد نہیں لئے ہیں۔

قولہ: مع انہ لا یستقیم الخ یہ توجیہ مذکور کے بطلان کی دوسری دلیل ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ عرض اور محل میں مغایرت ہے۔ حالانکہ غیریت بمعنی امکان انفکاک کا جو معنی ذکر کیا گیا ہے۔ وہ درست نہیں ہے۔

قولہ: ولو اعتبرت الخ یہ توجیہ مذکور کے بطلان کی تیسری دلیل ہے جس کا تعلق حسب منا توجیہ کے قول " والحاصل ان وصف الاضافۃ معتبرۃ " سے ہے۔ جس کا حاصل یہ ہے کہ اگر وصف اضافت کو معتبر قرار دیا جائے تو ہر ان دو چیزوں کے درمیان عدم مغایرت لازم آئے گی جن کے درمیان تضایف کا علاقہ ہے یعنی جن میں سے ہر ایک کا تعقل دوسری چیز کے تعقل پر موقوف ہے۔ مثلاً اب اور ابن کے درمیان اسی طرح اخوین کے درمیان مغایرت نہ ہونا لازم آئے گا۔ کیونکہ اب اور ابن میں سے کسی کے وجود کا دوسرے کے بغیر اسی طرح ایک اخ کا دوسرے اخ کے بغیر تصور ممکن نہیں ہے۔ اسی طرح علت اور معلول کے درمیان مغایرت نہ ہونا لازم آئے گا۔ بلکہ غیرین کے درمیان بھی مغایرت نہ ہونا لازم آئے گا کیونکہ غیرین میں سے ہر ایک غیر ہے دوسرے کے مقابلہ میں۔ لہٰذا کسی کے وجود کا دوسرے کے بغیر تصور ممکن نہیں ہوگا۔

فان قیل لم لا یجوزان یکون مرادھم انھا لاھو بحسب المفھوم ولا غیرہ بحسب الوجود فانہ یشترط الاتحاد بینھما بحسب الوجود لیصح الحمل والتغایر بحسب المفھوم لیفید، کما فی قولنا الانسان کاتب، بخلاف قولنا الانسان حجر فانہ لا یصح، وقولنا الانسان

الانسان فانه لا يفيد، قلت هذا انما يصح في مثل العالم والقادر بالنسبة الى الذات لا في مثل العلم والقدرة مع ان الكلام فيه ولا في الاجزاء الغير المحمولة كالواحد من عشرة والید من زید۔

ترجمہ پھر اگر کہا جائے کہ ایسا کیوں نہیں ہو سکتا کہ "لا هو ولا غيره" سے شیخ کی مراد یہ ہو کہ وہ صفات مفہوم کے اعتبار سے عین ذات نہیں ہیں اور وجود خارجی کے اعتبار سے غیر ذات نہیں ہیں اس لئے کہ دونوں کے درمیان وجود کے اعتبار سے اتحاد شرط ہے تاکہ حمل درست ہو اور مفہوم کے اعتبار سے تغایر تاکہ حمل مفید ہو۔ جیسا کہ ہمارے قول "الانسان کاتب" میں۔ برخلاف ہمارے قول "الانسان حجر" کے کہ وہ صحیح نہیں اور برخلاف ہمارے قول "الانسان انسان" کے کہ وہ مفید نہیں۔ ہم کہیں گے کہ یہ بات عالم، قادر جیسے الفاظ میں ذات کے مقابلے میں درست ہے، علم و قدرت جیسی چیزوں میں درست نہیں ہے حالانکہ کلام انہی کے بارے میں ہے اور نہ اجزاء غیر محمولہ مثلاً واحد من العشرہ اور ید زید میں درست ہوگی۔

تشریح قولہ: فان قیل الخ صاحب موقف نے اشاعرہ کے قول "لا هو ولا غيره" کی ایک ایسی توجیہ ذکر کی ہے جس سے ارتفاع نقیضین اور اجتماع نقیضین کے لزوم کا اعتراض وارد نہیں ہوتا۔ انہوں نے موقف میں جو کچھ کہا ہے اس کا حاصل یہ ہے کہ صفات ذات پر محمول ہوتی ہیں اور ذات ان کے لئے موضوع ہوتی ہے اور موضوع و محمول کے درمیان وجود خارجی کے اعتبار سے اتحاد یعنی خارج میں دونوں کا ایک ہی مصداق ہونا ضروری ہے تاکہ حمل درست ہو اور مفہوم کے اعتبار سے دونوں کا متغایر ہونا ضروری ہے تاکہ حمل مفید ہو۔ جیسے الانسان کاتب کہ موضوع اور محمول وجود خارجی میں متحد ہیں خارج میں جو ذات انسان کا مصداق ہے وہی کاتب کا مصداق ہے مگر مفہوم لغوی کے اعتبار سے دونوں میں تغایر ہے۔ برخلاف "الانسان حجر" کہ موضوع و محمول کے درمیان وجود خارجی کے اعتبار سے اتحاد نہ ہونے کی وجہ سے یہ حمل درست ہی نہیں اور برخلاف الانسان انسان کے کہ موضوع اور محمول کے درمیان مفہوم کے اعتبار سے مغایرت نہ ہونے کی وجہ سے یہ حمل مفید نہیں کیونکہ حمل کے مفید ہونے کا مطلب یہ ہے کہ لفظ موضوع سے جو معنی سمجھ میں آتا ہے لفظ محمول سے اس سے زائد کوئی بات معلوم ہو اور یہاں ایسا نہیں ہے تو صاحب مواقف کا کہنا یہ ہے کہ جب صفات اپنے موصوف ذات پر محمول ہوتی ہیں اور محمول اپنے موضوع کا وجود خارجی میں عین اور مفہوم میں اس کا غیر ہوتا ہے تو ایسا کیوں نہیں ہو سکتا کہ اشاعرہ کی مراد "لا هو ولا غيره"

دوسری صفت قدرت ہے اور وہ ایک ایسی ازلی صفت ہے جو مقدورات میں مؤثر ہوتی ہے ان مقدورات کے ساتھ اس صفت کا تعلق نہ ہونے کے وقت۔ اور تیسری صفت حیات ہے اور وہ ایک ایسی ازلی صفت ہے جو علم کی صحت اور امکان کا باعث ہوتی ہے۔ اور قوت ہے یہ قدرت کی کے معنی میں ہے۔ اور چوتھی صفت سمع ہے وہ ایسی صفت ہے جس کا تعلق مسموعات کے ساتھ ہے۔ اور پانچویں صفت البصر ہے اور وہ ایسی صفت ہے جس کا تعلق مبصرات کے ساتھ ہوتا ہے لیکن دونوں قوتوں کے ذریعہ انکشاف تام ہوتا ہے۔ نہ تخیل اور وہم کے طریقہ پر اور نہ حاسۂ بصر کے تاثر ہونے اور نہ حاسۂ سمع میں ہوا پہنچنے کے واسطے سے۔ اور ان دونوں صفتوں کے قدیم ہونے سے مسموعات اور مبصرات کا قدیم ہونا لازم نہیں آتا۔ اس لئے کہ یہ سب قدیم صفات ہیں حوادث کے ساتھ ان کے تعلقات حادث ہیں۔

تشریح: قولہ: وهی الخ اشعریہ کے نزدیک باری تعالیٰ کی صفات حقیقیہ سات ہیں۔ علم، حیات، قدرت، سمع، بصر، ارادہ، کلام اور ماتریدیہ کے نزدیک صفات حقیقیہ کی تعداد آٹھ ہے۔ جن میں سات تو یہی مذکورہ صفات ہیں اور آٹھویں صفت تکوین ہے۔ مصنف رحمۃ اللہ علیہ ماتریدی ہیں اس لئے انھوں نے صفات کی تعداد آٹھ بیان کی ہے۔

قولہ: وهی صفة الخ ازلیت کی قید لگا دی ہے کہ یہ تعریف مطلق علم کی نہیں بلکہ علم الٰہی کی تعریف ہے۔ تعریف کا ماحصل یہ ہے کہ علم الٰہی سے مراد اللہ تعالیٰ کی ایک ایسی ازلی صفت ہے جس کا معلوم ہو سکنے والی اشیاء کے ساتھ تعلق قائم ہونے کے وقت وہ اشیاء منکشف اور معلوم ہوجاتی ہیں۔

قولہ: تنکشف المعلومات۔ معلومات سے مراد وہ اشیاء ہیں جن کے اندر معلوم ہونے کی استعداد ہے جو کہ معلوم ہو سکتی ہیں گویا انھیں بالقوۃ کے درجہ میں معلوم کہا۔ لہٰذا یہ اشکال وارد نہیں ہوگا کہ انکشاف کسی چیز کے معلوم ہونے ہی کا نام ہے اس بناء پر معلومات کی طرف انکشاف کی نسبت تحصیل حاصل ہے۔

علم کے صفت ازلی ہونے پر یہ اشکال وارد کیا جاتا ہے کہ ازل میں علم الٰہی اگر اس بات سے متعلق تھا کہ زید گھر میں ہے تو یہ خلاف واقع ہونے کی وجہ سے جہل ہوگا۔ کیونکہ ازل میں نہ زید کا وجود تھا نہ گھر کا۔ اور اگر علم الٰہی کا تعلق اس بات سے ہے کہ زید داخل ہوگا۔ تو زید کے داخل ہونے کے بعد علم الٰہی اس بات سے متعلق ہوگا کہ زید داخل ہے۔ اور اس کے گھر سے نکل جانے کے بعد اس بات سے متعلق ہوگا کہ زید گھر میں داخل تھا۔ لہٰذا علم الٰہی میں تغیر لازم آیا اور تغیر حدوث کو مستلزم ہے۔ جو ازلیت کے منافی ہے۔ جواب اجمالی

جواب کا حاصل یہ ہے کہ صفت کے قدیم ہونے سے اس کے متعلقات (بفتح اللام) کا قدیم ہونا لازم نہیں آتا جس طرح علم اور قدرت کے قدیم ہونے سے ان دونوں کے متعلقات یعنی معلومات اور مقدورات کا قدیم ہونا لازم نہیں آتا کیونکہ یہ صفات یعنی سمع، بصر، علم اور قدرت وغیرہ قدیم اور ازلی صفات ہیں جو حوادث کے ساتھ ان کے تعلقات حادث ہیں اور وجود صفت کے لئے ضروری نہیں ہے کہ اس کا کسی سے تعلق بھی ہو مثلاً جس وقت کوئی آواز نہیں ہوتی ہے اس وقت بھی ہمارے اندر صفت سمع موجود ہوتی ہے باوجودیکہ اس وقت کسی مسموع سے اس کا تعلق نہیں، اسی طرح سے مذکورہ صفات باری ازل سے موجود ہیں مگر ازل میں ان کا کسی چیز سے تعلق نہیں تھا جس سے ان متعلقات (بفتح اللام) کا قدیم و ازلی ہونا لازم آئے۔

والارادة والمشيئة وهما عبارتان عن صفة في الحي توجب تخصيص احد المقدورين في احد الاوقات بالوقوع مع استواء نسبة القدرة الى الكل وكون تعلق العلم تابعا للوقوع.

ترجمہ اور چھٹی صفت ارادہ اور مشیت ہے اور ان دونوں سے مراد زندہ میں ایک ایسی صفت ہے جو قدرت کا تعلق سب کے ساتھ برابر ہونے اور علم کا تعلق وقوع کے تابع ہونے کے باوجود مقدورین میں سے ایک کو کسی ایک وقت میں واقع ہونے کے ساتھ خاص کرنے کا مقتضی ہوتی ہے۔

تشریح قولہ: وهما عبارتان الخ بعض متکلمین نے ارادہ کو عین قدرت قرار دیا، اور بعض نے عین علم قرار دیا۔ شارح علیہ الرحمہ نے ارادہ کی ایسی تعریف کی جس سے ارادہ کا علم اور قدرت کے علاوہ مستقل صفت ہونا واضح ہوجاتا ہے۔ ارادہ کی تعریف سمجھنے سے پہلے چند تمہیدی مقدمات کو ذہن میں رکھیے گا، پہلا مقدمہ تو یہ کہ قدرت ایسی صفت ہے جس کی وجہ سے فعل اور ترک دونوں ممکن ہوجاتے ہیں پس قدرت کا تعلق ضدین یعنی فعل و ترک دونوں کے ساتھ برابر ہے۔ مثلاً جو شخص بیٹھا ہوا ہے اگر وہ قعود ترک کرکے قیام کر ہی نہیں سکتا تو وہ بیٹھنے پر قادر نہیں بلکہ مجبور کہا جائے گا۔ دوسرا مقدمہ یہ ہے کہ علم کا تعلق احد المقدورین کے وقوع کے تابع ہوتا ہے۔ تیسرا مقدمہ یہ کہ احد المقدورین کا وقوع اپنے مرجح اور مخصص کے تابع ہوتا ہے۔ اس تمہید کے بعد ارادہ کی تعریف مختصر انداز میں یوں سمجھئے کہ اللہ تعالیٰ زید کو لڑکا دینے پر قادر ہے یعنی اگر چاہے تو دے اور اگر نہ چاہے تو نہ دے۔ پھر دینے کی صورت میں دن میں بھی دینے پر قادر ہے اور رات میں بھی۔ پس اگر زید کے لڑکا پیدا ہوا اور رات میں پیدا ہوا تو سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ جب لڑکا دینا اور نہ دینا دونوں اللہ کا مقدور تھا تو کس چیز نے دینے کو نہ دینے پر ترجیح دی، اسی طرح جب دن میں دینا اور رات میں دینا دونوں مقدور تھا تو رات میں کیوں دیا، دن میں کیوں

غرض یہ دونوں سوالوں کا یہی جواب ہوگا کہ اللہ کی مرضی یہی تھی اس نے ایک ہی چیز یعنی لڑکا دینا اور نہ دینا اسی طرح دن میں دینا اور رات میں دینا دونوں مقدور تھے مگر ارادۂ الٰہی نے دینے کو نہ دینے پر اور رات میں دینے کو دن میں دینے پر ترجیح دی معلوم ہوا کہ ارادہ ایسی صفت ہے جو کہ ایک وقت کو چھوڑ کر ایک وقت میں احد المقدورین کے وقوع کو ترجیح دیتی ہے اور جب ارادہ صفت مرجحہ ہے تو قدرت کا مغایر ہوگا کیونکہ قدرت کا تعلق ضدین کے ساتھ برابر ہوتا ہے وہ دونوں میں سے کسی کے وقوع کے لئے مرجح نہیں ہے۔ اسی طرح جب ارادہ احد المقدورین کے وقوع کو ترجیح دینے والی صفت کا نام ہے۔ تو پھر حسب مشیۃ احد المقدورین کا وقوع اپنے وقت کے تابع ہوگا۔ پس ارادہ عین علم بھی نہیں ہوگا بلکہ اس کے علاوہ ہوگا کیونکہ علم کا تعلق وقوع کے تابع ہوتا ہے اور اگر علم احد المقدورین کے وقوع کا مرجح ہوگا تو مقدمۃ الشیٔ کی رو سے وقوع علم کے تابع ہوگا اور دور لازم آئے گا۔

قولہ: مع استواء نسبۃ القدرۃ الخ ارادہ کے قدرت کے علاوہ صفت ہونے کی طرف اشارہ ہے۔

قولہ: ولکون تعلق العلم الخ اس کا عطف استواء پر ہے اس میں ان فلاسفہ کی تردید ہے جو ارادہ کو عین علم قرار دیتے ہیں۔

وفيما ذكر تنبيه على الرد على من زعم ان المشيئة قديمة والارادة حادثة قائمة بذات الله تعالى وعلى من زعم ان معنى ارادة الله فعله انه ليس بمكره ولا ساهٍ ولا مغلوب ومعنى ارادته فعل غيره انه آمر به كيف وقد امر كل مكلف بالايمان وسائر الواجبات ولو شاء لوقع۔

ترجمہ اور مذکورہ متن میں ان لوگوں کی تردید پر تنبیہ ہے جو یہ کہتے ہیں کہ مشیت قدیم ہے اور ارادہ حادث ہے جو اللہ تعالیٰ کی ذات کے ساتھ قائم ہے اور ان لوگوں کی تردید پر بھی تنبیہ ہے جو یہ کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کے اپنے فعل کا ارادہ کرنے کا مطلب یہ ہے کہ وہ مجبور نہیں ہے اور نہ سہو کرنے والا ہے نہ مغلوب ہے اور دوسرے کے فعل کا ارادہ کرنے کا مطلب یہ ہے کہ وہ اس فعل کا امر فرمانے والا ہے۔ بھلا ایسا کیسے ہو سکتا ہے۔ درآں حالیکہ اس نے ہر مکلف کو ایمان اور دیگر واجبات کا امر فرمایا ہے اور اگر وہ ارادہ بھی رکھتا تو ضرور واقع ہوتا۔

تشریح قولہ: وفيما ذكر الخ یعنی مصنف رحمۃ اللہ علیہ کے ولہ صفات ازلیۃ قائمۃ بذاتہ فرمانے میں دو باتوں پر تنبیہ ہے ایک تو یہ کہ وہ صفات قدیم ہیں۔ دوسری یہ کہ

استعمال مخلوق کے معنی میں ہونے کی وجہ سے، عوض کیا اور ترزیق بھی ہے جو ایک مخصوص تکوین ہے، اس کی صراحت اس بات کی جانب اشارہ کرنے کے لئے کی ہے کہ تخلیق اور تصویر اور ترزیق اور احیاء اور اماتت وغیرہ جیسے افعال جن کی استاد اللہ تعالیٰ کی طرف کی جاتی ہیں سب کا حاصل ایک ایسی حقیقی ازلی صفت ہے جو ذات باری تعالیٰ کے ساتھ قائم ہے، وہ صفت تکوین ہے ایسا نہیں جیسا اشعری نے کہا کہ یہ سب امور اضافیہ ہیں اور صفات افعال ہیں۔

تشریح قوله: والفعل والتخليق الخ فعل بفتح الفاء مصدر۔ فعل اور تخلیق سے مراد ایک ایسی ازلی صفت ہے جس کو تکوین کہا جاتا ہے۔ تکوین کے معنی پیدا کرنے کے ہیں اب اگر پیدا کردہ رزق کا ہو تو اس تکوین کو ترزیق کہتے ہیں اور اگر پیدا کرنا خاص صورت سے ہو تو اسے تصویر کہتے ہیں اور حیات کے ساتھ ہو تو اسے احیاء کہتے ہیں یہ ترزیق تصویر احیاء وغیرہ سب کا مرجع تکوین ہے۔ متعلقات کی خصوصیت کے اعتبار سے خاص خاص نام ہیں۔

قوله: وعدل الخ یعنی لفظ فعل کا زیادہ تر استعمال چونکہ مخلوق کے معنی میں ہوتا ہے اس لئے کسی کا ذہن اس معنی مشہور کی طرف جا سکتا ہے اور اسے یہ غلط فہمی ہو سکتی تھی کہ غلط بعض مخلوق اللہ تعالیٰ کی صفات میں سے ہے۔ اور ذات کے ساتھ قائم ہے۔ حالانکہ مخلوق حادث ہے اور حوادث کا ذات باری کے ساتھ قیام محال ہے اس لئے مصنف رحمہ نے اس غلط فہمی سے بچانے کے لئے لفظ خلق کے بجائے تکوین کا لفظ استعمال فرمایا ہے۔

قوله: لا كما زعم الاشعري الخ شیخ ابوالحسن اشعری نے کہا کہ تکوین کوئی حقیقی صفت نہیں بلکہ ایک امر اضافی اور اعتباری ہے اور صفات ذات میں سے نہیں بلکہ صفات افعال میں سے ہے، اسی بنا پر ان کے نزدیک صفات حقیقیہ کی تعداد سات ہے۔ اس کے برخلاف مصنف جو ماتریدی ہیں ان کے نزدیک تکوین صفات حقیقیہ میں سے ہے علم حیات وغیرہ کی طرح یہ بھی ذات باری کے ساتھ قائم ہے، اس لئے ان کے نزدیک صفات حقیقیہ کی تعداد آٹھ ہے۔

صفات ذات ان صفات کو کہتے ہیں جن کی ذات باری سے نفی موجب نقص ہو مثلاً علم قدرت وغیرہ کہ علم کی نفی جہل کو اور قدرت کی نفی عجز کو مستلزم ہے اور جہل و عجز دونوں از قبیل نقائص ہیں۔ اور صفات افعال ان صفات کو کہتے ہیں جن کی ذات واجب سے نفی موجب نقص نہ ہو مثلاً اعزاز و اذلال احیاء وغیرہ

والكلام وهو صفة ازلية عبر عنها بالنظم المسمى بالقرآن المركب من الحروف و ذلك لان كل من يامر وينهى ويخبر يجد في نفسه معنى ثم يدل عليه بالعبارة

أو كتابة أو إشارة وهو غير العلم إذ قد يخبر الإنسان عما لا يعلمه بل يعلم خلافه، وغير الإرادة لأنه قد يأمر بما لا يريده كمن أمر عبده قصدا إلى إظهار عصيانه وعدم امتثاله لأوامره، ويسمى هذا كلاما نفسيا على ما أشار إليه الأخطل بقوله شعر: إن الكلام لفي الفؤاد وإنما جعل اللسان على الفؤاد دليلا، وقال عمر رضي الله عنه: إني زورت في نفسي مقالة، وكثيرا ما تقول لصاحبك إن في نفسي كلاما أريد أن أذكره لك. والدليل على ثبوت صفة الكلام إجماع الأمة وتواتر النقل عن الأنبياء عليهم السلام أنه تعالى متكلم مع القطع باستحالة التكلم من غير ثبوت صفة الكلام، فثبت أن لله تعالى صفات ثمانية هي العلم والقدرة والحيوة والسمع والبصر والإرادة والتكوين والكلام۔

ترجمہ: اور آٹھویں صفت کلام ہے اور وہ ایک ایسی ازلی صفت ہے جس کو اس قرآن نامی نظم کے ذریعہ تعبیر کیا جاتا ہے جو حروف سے مرکب ہے اور یہ اس لئے ہے کہ جو شخص امر و نہی کرتا ہے اور خبر دیتا ہے وہ اپنے دل میں ایک بات محسوس کرتا ہے پھر اس کو لفظ کے ذریعہ یا کتابت کے ذریعہ یا اشارہ کے ذریعہ بتاتا ہے اور یہ علم کا غیر ہے کیونکہ انسان بعض دفعہ ایسی بات کی خبر دیتا ہے جس کا اسے علم نہیں ہوتا بلکہ اس کے خلاف کا علم ہوتا ہے اور ارادہ کا بھی غیر ہے کیونکہ بعض دفعہ ایسی بات کا امر کرتا ہے جس کا وہ ارادہ نہیں کرتا مثلاً وہ شخص جو اپنے غلام کو اس کی نافرمانی اور اس کے احکام کی تعمیل نہ کرنے کو ظاہر کرنے کے لئے کسی کام کا حکم کرے اور اس معنی کو کلام نفسی کہا جاتا ہے جیسا کہ اس کی طرف اخطل نے اپنے اس قول سے اشارہ کیا ہے کہ بیشک کلام تو دل میں ہوتا ہے زبان کو دل پر دلیل ٹھہرایا گیا ہے۔ اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ کہتے ہیں کہ میں نے اپنے دل میں ایک کلام آراستہ کیا اور بسا اوقات تم اپنے ساتھی سے کہتے ہو کہ میرے دل میں ایک بات ہے جو میں تم سے بیان کرنا چاہتا ہوں اور صفت کلام کے ثبوت پر دلیل امت کا اجماع اور انبیاء علیہم السلام سے تواتر کے ساتھ یہ منقول ہونا کہ اللہ تعالیٰ متکلم ہے اس بات کا یقین کرنے کے ساتھ کہ بغیر صفت کلام کے ثبوت کے متکلم ہونا محال ہے پس ثابت ہو گیا کہ اللہ تعالیٰ کے لئے آٹھ صفات ہیں اور وہ علم، قدرت، حیات، سمع، بصر، ارادہ، تکوین اور کلام ہیں۔

تشریح: قولہ: والکلام الخ صفات حقیقیہ ازلیہ میں سے آٹھویں صفت کلام ہے۔ لیکن عرف میں کلام سے یہ نظم متلو سمجھا جاتا ہے جس کا نام قرآن ہے اور جو ان حروف و اصوات سے مرکب ہے جو اعراض کے قبیل سے ہیں ایسا مرکب ہونے کی وجہ سے حادث ہے اور ظاہر ہے کہ حوادث اللہ تعالیٰ کی صفت نہیں ہو سکتے اسی بناء پر معتزلہ نے کہ جن کے نزدیک کلام صرف یہی کلام لفظی ہے انہوں نے کلام کے صفت ازلی ہونے کا

شخص اپنے غلام کو مار رہا ہو۔ اور لوگوں کے ملامت کرنے پر وہ کہے کہ یہ بہت نافرمان ہے جب کبھی کسی حکم کی تعمیل نہیں کرتا ہے اور پھر وہ غلام کی نافرمانی اور اس کے تعمیل احکام نہ کرنے کو لوگوں پر ظاہر کرنے کے لئے اسے کسی کام کا امر کرے۔ تو اس صورت میں امر پایا گیا مگر مامور بہ کی طلب موجود نہیں پایا گیا کیونکہ آقا ہرگز نہ چاہے گا کہ غلام اس کے حکم کی تعمیل کرے بلکہ وہ یہ چاہے گا کہ تعمیل حکم نہ کرے تاکہ اس کا نافرمان ہونا لوگوں پر واضح ہو جائے اور جس کے مارنے پر ملامت کر رہا ہے۔

قولہ: و یسمی ھذا المعنی: یعنی یہی معنی جس کو آدمی اپنے دل میں موجود پاتا ہے۔ اور جسے کبھی عبارت کبھی کتابت اور کبھی اشارہ کے ذریعہ ظاہر کرتا ہے اور جو علم و ارادہ کے علاوہ چیز ہے یہی کلام نفسی کہلاتا ہے۔

قولہ: علی ما قال الیہ: الفاظ و عبارت کے مدلول معنی جو دل میں پوشیدہ ہے کلام نفسی کہنے پر یہ اعتراض وارد ہوتا تھا کہ اہل عرب دل میں مستتر معنی پر کلام کا اطلاق نہیں کرتے بلکہ وہ کلام کا اطلاق صرف الفاظ پر کرتے ہیں۔

شارح رحمۃ اللہ علیہ نے اس اعتراض کو دفع کرنے کے لئے بلغاء عرب کے کلام سے استشہاد کیا جنہوں نے دل میں پوشیدہ معنی پر کلام کا اطلاق کیا ہے اور کلام کا محل دل کو ٹھہرایا ہے۔ چنانچہ بنو امیہ کے اشاعر عبد ملک کا نصرانی شاعر اخطل کہتا ہے کہ کلام تو دل میں ہوتا ہے زبان یعنی الفاظ کو تو صرف اس پر دلالت کرنے والا ٹھہرایا گیا ہے۔ اسی طرح حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے وصال کے بعد جب سقیفہ بنی ساعدہ میں خلافت میں نزاع ہوا تو اس کے متعلق حضرت عمر رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں "اجتمعت الانصار علی ان یبایعوا سعد بن عبادۃ فتقیت الیہم مع ابی بکر و زورت فی نفسی مقالۃ فتکلم ابوبکر ولم یترک مما زورت شیئا" اس میں محل استشہاد حضرت عمرؓ کا قول "زورت فی نفسی مقالۃ" ہے جس کا معنی یہ ہے کہ میں نے اپنے دل میں ایک کلام آراستہ کیا تو دیکھئے حضرت عمرؓ کلام کا محل نفس کو قرار دے رہے ہیں۔ یہی کلام نفسی ہے۔ اسی طرح عرف میں کہا جاتا ہے کہ میرے دل میں ایک بات ہے جو میں تم سے کہنا چاہتا ہوں۔

قولہ: والدلیل علی ثبوت الصفۃ: صفت کلام کے ثبوت پر دلیل اس بات پر اجماع اور انبیاء علیہم السلام سے تواتر کے ساتھ یہ منقول ہونا ہے کہ اللہ تعالیٰ متکلم ہے اور یہ بات یقینی ہے کہ کسی کے لئے صفت کلام ثابت کئے بغیر اس کا متکلم ہونا محال ہے۔ معلوم ہوا کہ اللہ تعالیٰ کے لئے صفت کلام ثابت ہے اور معتزلہ کا یہ کہنا کہ اللہ تعالیٰ کے متکلم ہونے کا یہ مطلب ہے کہ وہ کلام کا موجد ہے یہ نہیں کہ کلام اس کی صفت ہے، بالکل

جزئی حقیقی ہے امر، نہی، خبر وغیرہ ہونے کے ساتھ اس کو موصوف ہونا اختلاف تعلقات کی وجہ سے ہے طلب فعل سے تعلق کے اعتبار سے وہ امر ہے طلب ترک کے اعتبار سے نہی ہے اور حکایت سے تعلق کے اعتبار سے خبر ہے لہذا کلام میں وحدت حقیقی ہوئی اور کثرت اعتباری ہوئی۔

قولہ: بیتکثر الخ لامحالہ صرف امر، نہی اور خبر کا ذکر تمثیل کے طور پر ہے کیونکہ جیسا کہ گزرا ان تین کے علاوہ بھی کلام کی اقسام ہیں۔

قولہ: لامحالۃ الخ یہ کلام کے صفت واحدہ ہونے کی دلیل ہے۔ چونکہ ذات کے مناسب تو صفت کا بالکلیہ انکار تھا مگر ان صفات ضروریہ کی وجہ سے جو ثابت کیا گیا اس کے اعتبار سے کم از کم صفات مقرر ہوئیں اور ضرورت سے زائد کی نفی کی جائے۔

فان قیل هذه اقسام للكلام لا يعقل وجوده بدونها فيكون متكثرا في نفسه قلنا ممنوع بل انما يصير احد تلك الاقسام عند التعلقات وذلك فيما لا يزال واما في الازل فلا انقسام اصلا وذهب بعضهم الى انه في الازل خبر ومرجع الكل اليه لان حاصل الامر اخبار عن استحقاق الثواب على الفعل والعقاب على الترك والنهي على العكس وحاصل الاستخبار الخبر عن طلب الاعلام وحاصل النداء الخبر عن طلب الاجابة ورد بانا نعلم اختلاف هذه المعاني بالضرورة واستلزام البعض للبعض لا يوجب الاتحاد۔

ترجمہ پھر اگر کہا جائے کہ یہ کلام کی اقسام ہیں جن کے بغیر کلام کے وجود کا تصور نہیں کیا جا سکتا پس وہ فی نفسہ متکثر ہوگا ہم جواب دیں گے کہ ہم تسلیم نہیں بلکہ تعلقات کے وقت کلام ان اقسام میں سے کوئی ایک قسم ہو جاتا ہے اور یہ ازل کے بعد ہے بہرحال ازل میں تو بالکل تقسیم ہی نہیں اور بعض حضرات کا مذہب ہے کہ کلام ازل میں خبر ہے اور تمام اقسام کا محل خبر ہی ہے۔ اس لئے کہ امر کا حاصل فعل پر مستحق ثواب ہونے اور ترک پر مستحق عقاب ہونے کی خبر دینا ہے۔ اور نہی اس کے برعکس ہے اور استخبار کا حاصل کسی چیز کی معلوم ہونے کی خبر دینا ہے اور نداء کا حاصل اجابت مطلوب ہونے کی خبر دینا ہے اور اس مذہب کو یوں رد کیا گیا کہ ہم یقینی طور پر ان معانی کے مختلف ہونے کو جانتے ہیں اور بعض کا دوسرے بعض کو مستلزم ہونا اتحاد کو موجب نہیں ہے۔

تشریح قولہ: فان قیل الخ یہ اعتراض کلام کے صفت واحدہ ہونے پر ہے حاصل اعتراض یہ ہے کہ کلام کلی ہے اور امر، نہی، خبر وغیرہ اقسام اس کی جزئیات کثیرہ ہیں سو جس طرح کلی خارج کے اندر اپنی جزئیات کثیرہ کے ضمن میں پائے جانے کے سبب متکثر اور قابل کثرت ہوتی ہے اسی طرح کلام

كما ذهبت إليه الحنابلة جهلاً أو عناداً، وأقام غير المخلوق مقام غير الحادث تنبيهاً على اتحادهما وقصداً إلى جري الكلام على وفق الحديث حيث قال عم القرآن كلام الله تعالى غير مخلوق ومن قال إنه مخلوق فهو كافر بالله العظيم وتنصيصاً على محل الخلاف بالعبارة المشهورة وهو أن القرآن مخلوق أو غير مخلوق ولهذا تترجم هذه المسئلة بمسألة خلق القرآن۔

ترجمہ اور جب مصنف کلام کے نفسی ہونے کی صراحت کر چکے تو اب اس بات سے آگاہ کرنے کا ارادہ کیا کہ لفظ قرآن اس کلام نفسی قدیم پر بھی بولا جاتا ہے جس طرح نظم متلو حادث پر بولا جاتا ہے چنانچہ فرمایا اور قرآن اللہ کا کلام غیر مخلوق ہے۔ اور لفظ قرآن کے بعد کلام اللہ کا لفظ لائے کیونکہ مشائخ نے ذکر کیا ہے کہ القرآن کلام اللہ غیر مخلوق کہا جائے القرآن غیر مخلوق نہ کہا جائے تاکہ ذہن کی طرف سبقت نہ کرے کہ وہ کلام جو حروف و اصوات سے مرکب ہے وہ قدیم ہے جیسا کہ جہالت یا عناد کی وجہ سے حنابلہ اس کی طرف گئے ہیں اور غیر حادث کے بجائے غیر مخلوق کا لفظ لائے دونوں کے اتحاد پر متنبہ کرنے اور کلام کو حدیث کے موافق جاری کرنے کے ارادہ سے اس لئے کہ نبی کریم علیہ السلام نے فرمایا القرآن كلام الله غير مخلوق ومن قال إنه مخلوق فهو كافر بالله العظيم اور انہیں کے درمیان مشہور عبارت کے ذریعہ محل خلاف کی صراحت کرنے کے لئے۔ اور وہ یہ ہے کہ قرآن مخلوق ہے یا غیر مخلوق ہے۔ اسی وجہ سے اس مسئلہ کا مسئلہ خلق قرآن عنوان رکھا جاتا ہے

تشریح قوله: حاول التنبيه: یعنی کلام اللہ میں کلام سے کلام نفسی مراد ہے تو جب القرآن کلام اللہ کہا کہ قرآن پر کلام اللہ کا حمل کیا گیا جس سے کلام نفسی مراد ہے تو اس سے معلوم ہوا کہ قرآن کا اطلاق جس طرح عرف میں کلام لفظی یعنی نظم متلو پر ہوتا ہے اسی طرح کلام نفسی پر بھی ہوتا ہے

قوله: وعقب القرآن: یعنی صرف القرآن غیر مخلوق نہیں کہا۔ بلکہ القرآن کے بعد لفظ کلام اللہ کا اضافہ کیا کیونکہ مشائخ نے کہا کہ القرآن غیر مخلوق نہ کہا جائے بلکہ القرآن کلام اللہ غیر مخلوق کہا جائے۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ عرف میں قرآن سے نظم متلو اور کلام لفظی سمجھا جاتا ہے جو حروف اور اصوات سے مرکب ہونے کی وجہ سے حادث ہے تو جب القرآن غیر مخلوق کہا جائے گا تو شہرت کی وجہ سے ذہن نظم متلو کے غیر مخلوق ہونے کی طرف جائے گا۔ حالانکہ نظم متلو مخلوق اور حادث ہے۔

قوله: واقام غير المخلوق الخ یعنی مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے القرآن کلام اللہ غیر حادث کے بجائے غیر مخلوق کہا۔ اس کی تین وجوہات ہیں ایک تو حادث اور مخلوق کے اتحاد کی طرف اشارہ کرنا ہے دوسرے

ترجمہ

اور اس جواب کی تحقیق یہ ہے کہ شی کا ایک وجود خارج میں ہوتا ہے اور ایک وجود ذہن میں ہوتا ہے ایک وجود عبارت میں ہوتا ہے اور ایک وجود کتابت میں ہوتا ہے تو کتابت عبارت پر دلالت کرتی ہے اور عبارت وجود ذہنی پر اور وجود ذہنی وجود خارجی پر تو جہاں کہیں قرآن کی ایسی صفت بیان کی جائے جو قدیم کے لوازم میں سے ہے جیسے کہ ہمارے قول "القرآن غیر مخلوق" میں تو مراد اس کی وہ حقیقت ہوگی جو خارج میں موجود ہے اور جہاں ایسی صفت بیان کی جائے جو مخلوقات اور حوادث کے لوازم میں سے ہے اس سے وہ الفاظ مراد ہوں گے جو بولے اور سنے جاتے ہیں جیسا کہ ہمارے قول "قرأت نصف القرآن" میں یا الفاظ مخیلہ مراد ہوں گے جیسا کہ ہمارے قول "حفظت القرآن" میں یا اس سے نقش شدہ اشکال مراد ہوں گے جیسا کہ ہمارے قول "یحرم للمحدث مس القرآن" میں۔

تشریح

قولہ: والتحقیق، یعنی مذکورہ جواب کی تحقیق یہ ہے کہ شی کے مختلف وجود ہوتے ہیں اور ان وجودات مختلفہ کے اعتبار سے اس شی پر مختلف احکام لگائے جاتے ہیں، چنانچہ شی کا ایک وجود خارجی ہوتا ہے جو ہر حال میں ہوتا ہے خواہ کوئی اس کا تصور کرے یا نہ کرے اور خواہ کوئی اس کو جانے یا نہ جانے یعنی وجود خارجی اس کو کہتے ہیں جو تصور کرنے والے کے تصور کرنے اور جاننے والے کے جاننے پر یا کاتب کے لکھنے پر یا بولنے والے کے بولنے پر موقوف نہ ہو اور دوسرا وجود ذہنی ہوتا ہے بایں طور کہ اس کی صورت ذہن میں ہو، اور ایک وجود لفظی ہوتا ہے بایں طور کہ اس کے لئے جو لفظ وضع کیا گیا ہے اس لفظ کا زبان سے تلفظ ہو اور ایک وجود کتابی ہوتا ہے بایں طور کہ جو لفظ اس کے لئے وضع کیا گیا ہے وہ کسی چیز پر لکھا ہوا ہو۔

اسی طرح کلام کے مختلف وجود ہیں اور ان ہی کے اعتبار سے اس پر مختلف احکام لگائے جاتے ہیں چنانچہ جہاں کہیں قرآن کی ایسی صفت بیان کی جائے گی جو قدیم کے لوازم میں سے ہے مثلاً ہمارے قول "القرآن غیر مخلوق" میں، تو اس سے وجود خارجی مراد ہوگا یعنی اس کی وہ حقیقت مراد ہوگی جو خارج میں موجود ہے کسی کے تصور، تلفظ یا کتابت پر موقوف نہیں ہے اور وہ کلام نفسی ہے اور جہاں کہیں اس کی ایسی صفت بیان کی جائے گی جو مخلوق کے لوازم میں سے ہے تو اس سے وجود لفظی یعنی بولے اور سنے جانے والے الفاظ مراد ہوں گے مثلاً ہمارے قول "قرأت نصف القرآن" میں، یا وجود ذہنی یعنی خزانۂ خیال میں جمع شدہ الفاظ مراد ہوں گے مثلاً ہمارے قول "حفظت القرآن" میں، یا وجود کتابی یعنی اشکال منقوشہ مراد ہوں گے مثلاً ہمارے قول "یحرم للمحدث مس القرآن" میں کہ قرآن سے مکتوب نقوش مراد لئے ہیں۔

وجودات اربعہ میں سے وجود خارجی حقیقی وجود ہے باقی تینوں وجودات مجازی ہیں۔

ولما كان دليل الاحكام الشرعية هو اللفظ دون المعنى القديم عرفه ائمة الاصول بالمكتوب في المصاحف المنقول بالتواتر وجعلوه اسما للنظم والمعنى جميعا اى للنظم من حيث الدلالة على المعنى لا لمجرد المعنى واما الكلام القديم الذى هو صفة الله تعالى فذهب الاشعرى الى انه يجوز ان يسمع ومنعه الاستاذ ابو اسحق الاسفرائنى وهو اختيار الشيخ ابى منصور الماتريدى فمعنى قوله تعالى حتى يسمع كلام الله يسمع ما يدل عليه كما يقال سمعت علم فلان فموسى عليه السلام سمع صوتا دالا على كلام الله تعالى لكن لما كان بلا واسطة الكتاب والملك خص باسم الكليم۔

ترجمہ اور جبکہ احکام شرعیہ کی دلیل صرف لفظ ہے نہ کہ معنی قدیم، تو ائمہ اصول نے المکتوب فی المصاحف المنقول بالتواتر کے لفظ سے اس کی تعریف کی۔ اور اس کو نظم و معنی دونوں کا نام قرار دیا یعنی نظم کا نام قرار دیا معنی پر دلالت کرنے کی حیثیت سے، نہ کہ صرف معنی کا۔ رہا کلام قدیم جو اللہ تعالیٰ کی صفت ہے تو اشعری کا مذہب یہ ہے کہ اس کو سننا ممکن ہے اور استاذ ابو اسحق نے اس کا انکار کیا ہے۔

پس اللہ تعالیٰ کے ارشاد حتی یسمع کلام اللہ کے معنی یہ ہیں کہ وہ ان الفاظ کو سن لے جو کلام اللہ پر دلالت کرنے والے ہیں۔ جیسا کہ کہا جاتا ہے کہ میں نے فلاں کا علم سنا، تو موسیٰ علیہ السلام نے وہ آواز سنی جو اللہ تعالیٰ کے کلام پر دلالت کرنے والی تھی لیکن چونکہ یہ سننا کتاب اور فرشتہ کے واسطہ کے بغیر تھا اس لئے کلیم کا نام ان ہی کے ساتھ مخصوص ہوا۔

تشریح قولہ ولما کان الخ یہ ایک اشکال کا جواب ہے۔ اشکال یہ ہے کہ اگر قرآن مشترک لفظی ہوتا اور اشتراک لفظی کے ساتھ اس کا اطلاق کلام نفسی اور کلام لفظی دونوں پر ہوتا تو پھر اصول فقہ والے قرآن کی ایسی تعریف نہ کرتے جو صرف کلام لفظی پر صادق آتی ہے لیکن ائمہ اصول نے قرآن کی تعریف المکتوب فی المصاحف المنقول بالتواتر کے الفاظ سے کی ہے جو صرف کلام لفظی پر صادق ہے معلوم ہوا کہ قرآن صرف کلام لفظی کا نام ہے۔ کلام نفسی اور کلام لفظی دونوں کے درمیان مشترک نہیں ہے کہ ہر ایک کے لئے مستقل طور پر وضع کیا گیا ہو۔ جواب کا حاصل یہ ہے کہ احکام شرعیہ مثلاً وجوب، حرمت وغیرہ کی دلیل صرف الفاظ ہیں جس کی وجہ سے ان کے نزدیک الفاظ ہی اہم ہیں اس لئے انھوں نے قرآن کی تعریف المکتوب فی المصاحف المنقول بالتواتر جیسے الفاظ سے کی۔ جو کلام لفظی پر صادق آتی ہے اور انھوں نے قرآن صرف معنی کو نہیں قرار دیا بلکہ نظم اور معنی دونوں کے مجموعہ کو قرار دیا۔

قولہ واما الکلام القدیم الخ ماسبق میں شارح رحمۃ اللہ علیہ نے ذکر فرمایا تھا کہ جب قرآن کی

کہ یہ کلام اللہ تعالیٰ کی مخلوق ہے مخلوق بندوں کی تالیفات میں سے نہیں ہے۔ پس نفی ہرگز صحیح نہ ہوگی اور اعجاز و تحدی صرف کلام اللہ ہی میں ہوگی۔

تشریح: ماسبق میں شارحؒ نے اس کلام کے بارے میں جو اللہ کی صفت ہے فرمایا کہ لیس من جنس الحروف، اس سے سمجھ میں آتا ہے کہ نظم مؤلف جو حروف و الفاظ کی جنس سے ہے حقیقی کلام نہیں ہے بلکہ اس کو مجازاً کلام اللہ کہا جاتا ہے۔ اسی طرح اس سے پہلے شارح رحمۃ اللہ علیہ نے بھی فرمایا تھا۔ بل ھو معنی قدیم قائم بذات اللہ تعالیٰ۔ اس کے بھی یہی معنی سمجھ میں آتا ہے کہ کلام حقیقت میں کلام نفسی قدیم ہی ہے نظم مؤلف کو مجازاً کلام اللہ کہا جاتا ہے تو اس پر اعتراض یہ وارد ہوتا ہے کہ لفظ کی نفی اس کے معنی مجازی سے درست ہوتی ہے، مثلاً شیر کا معنی مجازی بہادر آدمی ہے۔ چنانچہ بہادر آدمی سے شیر کی نفی کرنا یہ کہنا درست ہے کہ بہادر آدمی شیر نہیں ہے بلکہ انسان ہے۔ اسی طرح اگر لفظ کلام اللہ کلام نفسی قدیم کے معنی میں حقیقت اور نظم مؤلف یعنی کلام لفظی کے معنی میں مجاز ہوتا تو نظم مؤلف سے جو کہ مجازی معنی ہے کلام اللہ کا نفی کرنا اور یہ کہنا کہ نظم مؤلف کلام اللہ نہیں ہے درست ہوتا لیکن تالی یعنی نظم مؤلف سے کلام اللہ کی نفی کرنا باطل ہے کیونکہ امت کا اجماع نظم مؤلف کے کلام اللہ ہونے پر ہے تو اسی طرح مقدم یعنی کلام اللہ کا کلام نفسی قدیم کے معنی میں حقیقت اور نظم مؤلف کے معنی میں مجاز ہونا بھی باطل ہے۔

قولہ: ایضاً المعجز المتحدی بہ الخ اس اعتراض کا بھی حاصل یہی ہے کہ کلام اللہ کا نظم مؤلف کے معنی میں مجاز ہونا خلاف اجماع کو مستلزم ہونے کی وجہ سے باطل ہے۔ توضیح اس کی یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے کلام اللہ سے معارضہ کرنے اور اس کا مثل بنا کر لانے کا چیلنج کیا تاکہ جب اس کا مقابلہ و معارضہ کرنے اور اس کا مثل بنا کر پیش کرنے سے عاجز ہو جائیں تو اس کے کلام الٰہی ہونے میں ان کا شبہ اور کلام بشر ہونے کا گمان بھی زائل ہو جائے اور کفار کا شبہ نظم مؤلف ہی کے کلام الٰہی ہونے میں تھا تو تحدی بھی نظم مؤلف ہی میں ہوگی اور نظم ہی سے معارضہ کرنے کا حکم ہوگا کیونکہ صفت قدیمہ سے معارضہ کا حکم دینے کا مطلب تو یہ ہوگا کہ تم اپنے اندر اس صفت قدیمہ کا مثل پیدا کرو اور یہ تکلیف بالایطاق ہے جو ناجائز ہے۔ لہٰذا صفت قدیمہ سے معارضہ کا کوئی معنی نہیں ہیں۔ حاصل یہ کہ جب تحدی نظم مؤلف ہی میں متصور ہے اور متحدی بہ نظم مؤلف ہی ہے تو اگر کلام اللہ نظم مؤلف کے معنی میں مجاز ہو تو لازم آئے گا کہ متحدی بہ کلام اللہ مجازی ہے اور یہ اجماع کے خلاف ہے کیونکہ اجماع اس بات پر ہے کہ "المعجز المتحدی بہ کلام اللہ حقیقۃ" یعنی متحدی بہ حقیقی کلام اللہ ہے نہ کہ مجازی کلام اللہ۔ لہٰذا کلام اللہ کا نظم مؤلف کے معنی میں مجاز ہونا خلاف اجماع کو مستلزم ہونے کی وجہ سے باطل ہے۔

قولہ: فلما الخ جواب کا حاصل یہ ہے کہ کلام اللہ نظم مؤلف اور کلام نفسی کے معنی میں مجاز نہیں ہے بلکہ

ہونا محال ہے۔ اس دلیل کی وجہ سے جو گذر چکی۔ **دوم** یہ ہے کہ اس نے اپنے ازلی کلام میں اپنی ذات کو خالق ہونے کے ساتھ متصف فرمایا پس اگر وہ ازل میں خالق نہ ہو تو کاذب ہوگا۔ یا بغیر حقیقت کے متعذر ہونے کے مجاز یعنی خالق فی المستقبل یا قادر علی الخلق کے معنی کی طرف جانا لازم آئے گا۔ اور یہ لازم باطل ہے۔ علاوہ ازیں اگر اللہ تعالیٰ پر قادر علی الخلق کے معنی میں خالق کا اطلاق جائز ہو تو اسی طرح تمام اعراض سے مشتق اسماء کا اطلاق جائز ہوگا جن پر وہ قادر ہے۔ **سوم** یہ ہے کہ اگر وہ حادث ہو تو یا تو دوسری تکوین کے ذریعہ حادث ہوگی تو اس صورت میں تسلسل لازم آئے گا اور یہ محال ہے اور اس سے عالم کی تکوین کا محال ہونا لازم آئے گا باوجود اس کے کہ وہ مشاہد ہے اور یا بغیر دوسری تکوین کے حادث ہوگی تو حادث کا محدث اور احداث سے مستغنی ہونا لازم آئے گا اور اس سے صانع کی تعطیل اور اس کا بیکار محض ہونا لازم آتا ہے۔ **چہارم** یہ ہے کہ اگر وہ حادث ہوگی تو یا اس کی ذات میں حادث ہوگی ایسی صورت میں وہ محل حوادث ہوگا یا اس کے علاوہ میں حادث ہوگی جیسا کہ ابو الہذیل کا مذہب ہے کہ ہر جسم کی تکوین اسی کے ساتھ قائم ہے ایسی صورت میں ہر جسم خود اپنی ذات کا مکوِّن اور خالق ہو اور اس کے محال ہونے میں کوئی خفا نہیں۔

تشریح شارح نے تکوین کے ازلی ہونے پر ماتریدیہ کی جانب سے چار دلیلیں ذکر فرمائی ہیں (۱) جب تکوین اللہ کی صفت ہے درانحالیکہ شی کی صفت اس شی کے ساتھ قائم ہوتی ہے تو تکوین کو حادث ماننے سے اللہ کے ساتھ حوادث کا قیام لازم آئے گا اور اللہ کا محل حوادث ہونا محال ہے۔ لہذا تکوین کا حادث ہونا محال ہوا اور ازلی ہونا متعین ہے (۲) اللہ تعالیٰ نے اپنے کلام ازلی میں اپنا خالق ہونا بیان فرمایا ہے اور اپنی طرف خلق کی اسناد فرمائی ہے پس اگر اللہ تعالیٰ ازل میں خلق و تکوین کے ساتھ متصف نہ ہوں تو اللہ تعالیٰ کا کاذب ہونا لازم آئے گا اور ذات باری تعالیٰ کا کاذب ہونا موجب نقص ہونے کی وجہ سے محال ہے اور اگر یہ کہا جائے کہ کلام ازلی میں اللہ تعالیٰ نے اپنے آپ کو مجازاً خالق فرمایا ہے اور خالق کے معنی خالق فی المستقبل یا قادر علی الخلق ہیں۔ تو یہ معنی حقیقی کو مراد لینا متعذر نہ ہونے کے باوجود مجاز کی طرف جانا ہوگا اور یہ باطل ہے۔ علاوہ اس کے اگر باری تعالیٰ پر خالق کا اطلاق قادر علی الخلق کے معنی میں جائز ہو تو پھر تمام اعراض سے مشتق اسماء مثلاً اسود، ابیض، احمر وغیرہ کا اطلاق بالترتیب قادر علی السواد، قادر علی البیاض اور قادر علی الحمرۃ کے معنی میں جائز ہونا چاہیے کیونکہ اللہ تعالیٰ ان اسماء کے ماخذ اشتقاق اعراض پر قادر ہیں حالانکہ باری تعالیٰ پر ان اسماء کا اطلاق بالاتفاق باطل ہے۔ حاصل یہ نکلا کہ اللہ تعالیٰ نے اپنے کلام ازلی میں اپنے آپ کو اس بنا پر خالق فرمایا کہ وہ ازل میں خلق اور تکوین کے ساتھ متصف تھا۔ لہذا خلق اور تکوین اس کی ازلی صفت ہوئی (۳) اگر تکوین حادث ہوتی تو یا تو دوسری تکوین کی وجہ سے حادث ہوتی اس بنا پر کہ ہر حادث کسی مکوِّن کی تکوین اور کسی

ہیں، اور محققین متکلمین اس بات پر ہیں کہ یہ امور اضافیہ اور اعتبارات عقلیہ میں سے ہے، جیسے صانع تعالیٰ کا ہر چیز سے پہلے ہونا، ہر چیز کے ساتھ ہونا اور ہر چیز کے بعد ہونا اور ہماری زبانوں سے مذکور ہونا اور معبود ہونا اور ممیت ہونا اور محی وغیرہ ہونا، اور جو چیز ازل میں موجود ہے وہ تخلیق، ترزیق، اماتت، احیاء وغیرہ کا مبدأ ہے اس کے قدرت وارادہ کے علاوہ صفت ہونے پر کوئی دلیل نہیں ہے کیونکہ قدرت کا تعلق اگرچہ مکون کے وجود و عدم کے ساتھ یکساں ہے لیکن ارادہ کے منضم ہونے سے جانبین میں سے ایک کو ترجیح حاصل ہو جاتی ہے

تشریح شارح رحمۃ اللہ علیہ کا مقصد اشعریہ کے مذہب کو ترجیح دینا ہے جو تکوین کے حقیقی صفت ہونے کا انکار کرتے ہیں چنانچہ فرماتے ہیں کہ اور تکوین کی ازلیت پر جو دلائل پیش کئے گئے ہیں وہ تکوین کے حقیقی صفت ہونے پر مبنی ہیں اس لئے کہ اگر تکوین امر اضافی اور اعتباری ہو جیسا کہ اشعری کہتے ہیں تو پہلی دلیل جس میں تکوین کے حادث ہونے کی صورت میں ذات باری کے ساتھ اس کے قیام کو ممتنع قرار دیا گیا ہے اور چوتھی دلیل جس میں تکوین کے حادث ہونے کی صورت میں ذات باری تعالیٰ کے محل حوادث ہونے کو محال کہا گیا ہے درست نہیں ہوگی، کیونکہ امر اضافی اور اعتباری کا ذات باری کے ساتھ قائم ہونا اور ذات باری کا امر اعتباری کے لئے محل ہونا جائز ہے۔ اسی طرح تیسری دلیل جس میں تکوین کو حادث ماننے کی صورت میں دوسری تکوین کا محتاج قرار دیا گیا ہے اس لئے درست نہ ہوگی کہ جب تکوین امر اضافی اور اعتباری ہوگی تو وہ تکوین کا محتاج نہیں ہوگی، اور محققین اشعریہ جن میں خود شارح بھی ہیں، ان حضرات کا کہنا ہے کہ جس طرح قبلیت اور بعدیت اور معیت یعنی اللہ تعالیٰ کا ہر چیز سے پہلے ہونا اور ہر چیز کے بعد ہونا اور ہر چیز کے ساتھ ہونا ایسے معانی اضافی اور اعتباری اوصاف ہیں کہ ان کے مفہوم میں غیر کی طرف اضافت ملحوظ ہے، یہ سب حادث ہیں اور ان کے حادث ہونے سے کوئی محال لازم نہیں آتا، اسی طرح تکوین بھی امر اضافی اور اعتباری ہے اس کے حادث ہونے سے کوئی محال لازم نہیں آتا۔ ہاں ازل میں جو چیز ہے وہ امور اضافیہ یعنی تخلیق، ترزیق، احیاء، اماتت، تصویر وغیرہ کا مبدأ اور علت ہے، جس کے ذریعہ معدوم کا ایجاد ہوتا ہے۔ اور وہ قدرت اور ارادہ کے علاوہ اور کوئی صفت نہیں ہے اس لئے کہ قدرت کا تعلق اگرچہ مخلوق کے وجود اور عدم کے ساتھ یکساں ہے۔ مگر جب اس کے ساتھ ارادہ کا انضمام ہو جاتا ہے تو وجود کو عدم پر ترجیح حاصل ہو جاتی ہے۔ حاصل یہ کہ قدرت کا کسی چیز کے ایجاد سے تعلق ہی تکوین ہے اور تعلق امر اضافی و اعتباری ہے لہٰذا تکوین بھی امر اضافی اور اعتباری ہے۔

ماتریدیہ تکوین کو قدرت اور ارادہ کے علاوہ صفت قرار دینے کے سلسلہ میں یہ تفصیل کرتے ہیں کہ قدرت کا اثر صحت وجود یعنی امکان وجود ہے یعنی یہ معنی کہ قدرت کا جس چیز سے تعلق ہوتا ہے وہ ممکن ہو جاتی

پیش کیا ہے کہ عالم کے وجود میں تین احتمال ہیں (۱) عالم کے وجود کا اللہ کی ذات اور اس کی کسی صفت سے کوئی تعلق نہ ہو یہ صورت اس لئے باطل ہے کہ اس صورت میں صانع یعنی اللہ تعالیٰ کا بیکار معطل ہونا اور عالم کا بے نیاز ہونا لازم آئیگا نیز حوادث کا اپنے موجد سے مستغنی ہونا لازم آئے گا (۲) دوسرا احتمال یہ ہے کہ وجود عالم کا اللہ تعالیٰ کی ذات اور اس کی صفات قدیمہ میں سے کسی صفت کے ساتھ تعلق ہو اور قدیم صفت کے ساتھ یہ تعلق عالم کے وجود کے قدیم ہونے کو مستلزم ہو۔ یہ بھی باطل ہے کیونکہ عالم کا اپنے تمام اجزاء سمیت حادث ہونا ثابت ہو چکا ہے۔ (۳) تیسرا احتمال یہ ہے کہ عالم کا وجود اللہ تعالیٰ کی کسی قدیم صفت سے متعلق ہو۔ مگر قدیم صفت سے تعلق خود عالم کے قدیم ہونے کو مستلزم نہ ہو جس کا وجود اس قدیم صفت سے متعلق ہے۔ پھر تو جواب یہ ہے کہ اسی طرح صفت تکوین بھی قدیم ہو۔ اور اس کا قدیم ہونا اس مکون کے قدیم ہونے کو مستلزم نہ ہو جس کا وجود صفت تکوین سے متعلق ہے۔ شارح رحمۃ اللہ علیہ نے اس کی طرف اشارہ کرتے ہوئے جواب کو صاحب عمدہ کے اس جواب کی تحقیق کہا۔ اس لئے کہ اس جواب میں صرف صفت تکوین کو قدیم کہنے اور مکوّن کے ساتھ اس کے تعلق کو حادث کہنے پر اکتفا کیا گیا ہے اور صرف اتنی بات سے اشعری کا استدلال "لو کان التکوین قدیما کان المکون قدیما" دفع ہو جاتا ہے۔ برخلاف صاحب عمدہ کے جواب کے کہ وہ ان مقدمات کے ابطال پر موقوف ہے جن کا کوئی فائدہ نہیں۔ مثلاً تعطیل کا امتناع، استغناء حوادث عن الموجد اور قدم عالم وغیرہ کیونکہ ان کے ابطال پر مذہب کا توقف نہیں ہے۔

وما يقال من ان القول بتعلق وجود المكون بالتكوين قول بحدوثه اذ القديم ما لا يتعلق وجوده بالغير والحادث ما يتعلق به۔ ففيه نظر لان هذا معنى القديم والحادث بالذات على ما يقول به الفلاسفة واما عند المتكلمين فالحادث ما لوجوده بداية اي يكون مسبوقا بالعدم والقديم بخلافه ومجرد تعلق وجوده بالغير لا يستلزم الحدوث بهذا المعنى لجواز ان يكون محتاجا الى الغير صادرا عنه دائما بدوامه كما ذهب اليه الفلاسفة فيما ادعوا قدمه من الممكنات كالهيولى مثلا۔

ترجمہ اور یہ جو کہا جاتا ہے کہ تکوین کے ساتھ مکوّن کے وجود کے تعلق کا قائل ہونا مکوّن کے حدوث کا قائل ہونا ہے۔ اس لئے کہ قدیم وہ ہے جس کا وجود غیر سے متعلق نہ ہو۔ اور حادث وہ ہے جس کا وجود غیر سے متعلق ہو۔ تو اس قول میں اشکال ہے اس لئے کہ یہ فلاسفہ کے قول کے مطابق قدیم اور حادث بالذات کا معنی ہے۔ رہا متکلمین کے نزدیک تو حادث وہ ہے جس کے وجود کی ابتداء ہو یعنی جو مسبوق بالعدم ہو۔ اور قدیم اس کے برخلاف ہے۔ اور محض مکوّن کے وجود کا غیر سے متعلق ہونا اس معنی میں حادث ہونے کو مستلزم نہیں ہے۔

اس بات کے ممکن ہونے کی وجہ سے کہ وہ غیر کو محتاج ہو، غیر سے صادر ہو، اس غیر کے دوام کے سبب دائم ہو جیسا کہ ان ممکنات کے بارے میں جن کے قدیم ہونے کا ان کو دعویٰ ہے مثلاً ہیولیٰ کے بارے میں فلاسفہ کا مذہب ہے۔

تشریح: صاحب کفایہ نے تکوین کے حدوث پر اشعریہ کے استدلال کو دوسرے طریقے سے رد کیا ہے وہ کہتے ہیں کہ اشعریہ نے اپنے استدلال میں کہا ہے کہ اگر تکوین ازلی ہوگی تو مکوّن کے وجود کا تکوین کے ساتھ تعلق بھی ازل میں ہوگا اور ایسی صورت میں مکوّن یعنی عالم کا ازلی ہونا لازم آئے گا جو محال ہے تو آپ دیکھئے اس استدلال میں اشعریہ نے تسلیم کیا کہ مکوّن کے وجود کا تکوین کے ساتھ تعلق ہوگا اس کے ساتھ بلا واسطہ یہ ملا دیے کہ جس کے وجود کا غیر سے تعلق ہو وہ حادث ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ مکوّن حادث ہے اگرچہ تکوین ازلی اور قدیم ہے۔ شارح صاحب مواقف کے اس رد پر یہ اشکال وارد کرتے ہیں کہ صاحب مواقف نے حادث کا جو معنی بیان کیا ہے وہ فلاسفہ کے قول کے مطابق حادث بالذات کہلاتا ہے متکلمین کے یہاں حادث کا یہ معنی معتبر نہیں۔ ان کے یہاں تو حدوث سے حدوث زمانی ہی مراد ہوتا ہے اور حادث کے معنی اس چیز کے ہیں جو مسبوق بالعدم ہو یعنی پہلے معدوم تھی پھر موجود ہوئی۔ اور کسی چیز کے وجود کا غیر سے متعلق ہونا اس معنی میں حادث ہونے کو مستلزم نہیں کہ پہلے معدوم رہی ہو پھر موجود ہوئی ہو جیسا کہ بعض ممکنات مثلاً ہیولیٰ کے بارے میں فلاسفہ کا مذہب ہے کہ اس کا وجود اگرچہ باری تعالیٰ سے متعلق ہے اس سے بالایجاب یعنی اس کے ارادہ و اختیار کے بغیر صادر ہے اور اس اعتبار سے وہ حادث بالذات ہے۔ مگر اس کے دائمی اور ازلی ہونے کے سبب سے یہ ازلی اور قدیم بالزمان ہے۔

نعم اذا اثبتنا صدور العالم عن الصانع بالاختيار دون الايجاب بدليل لا يتوقف على حدوث العالم كان القول بتعلق وجوده بتكوين الله تعالى قولاً بحدوثه

ترجمہ: ہاں! جب ہم صانع سے اختیاری طور پر نہ کہ ایجاب کے طور پر عالم کا صدور ایسی دلیل سے ثابت کریں جو حدوث عالم پر موقوف نہ ہو تو اللہ تعالیٰ کی تکوین کے ساتھ اس کے وجود کے متعلق کا قائل ہونا اس کے حدوث کا قائل ہونے کو مستلزم ہوگا۔

تشریح: یہ صاحب کفایہ کے کلام کی توجیہ ہے اور ایک ضمیمہ کے ساتھ اس کی صحت کا اعتراف ہے اس توجیہ کا حاصل یہ ہے کہ اگر مکوّن یعنی عالم کا صانع مختار کا معلول اور مصنوع ہونا ایسی دلیل سے ثابت کریں جو حدوث عالم پر موقوف نہ ہو تو ایسی صورت میں مکوّن کا تکوین کے ساتھ تعلق یقیناً مکوّن کے حادث بمعنی مسبوق بالعدم ہونے کو مستلزم ہوگا اس وجہ سے نہیں کہ اس کا وجود غیر سے متعلق ہے بلکہ اس وجہ سے کہ وہ فاعل مختار کا معلول اور مصنوع ہے اور فاعل مختار کا معلول حادث بمعنی مسبوق بالعدم ہوتا ہے۔

اس لئے کہ ذات باری اس مصنوع کے ایجاد اور اس کی تکوین کا ارادہ یا تو اس کے وجود کی حالت میں کرے گا یا اس کے عدم کی حالت میں، پس صورت اولیٰ تحصیل حاصل کو مستلزم ہونے کی وجہ سے محال ہے۔ لامحالہ مصنوع کے ایجاد کا ارادہ اس کے عدم کی حالت میں ہوگا۔ اور جو چیز عدم کے بعد ہو وہ حادث بالزمان یعنی مسبوق بالعدم ہے۔ رہی یہ بات کہ صانع کا مختار ہونا ایسی دلیل سے ثابت کرنا چاہئے جو حدوث عالم پر موقوف نہ ہو تو اس کی وجہ یہ ہے کہ عالم کا حادث ہونا صانع کے مختار ہونے سے ثابت کیا جاتا ہے۔ بایں طور کہ کہا جاتا ہے کہ اگر عالم قدیم ہوتا تو اس کا صانع موجب ہوتا مختار نہ ہوتا، حالانکہ یہ باطل ہے۔ معلوم ہوا کہ عالم قدیم نہیں بلکہ حادث ہے۔ پس اگر صانع کا مختار ہونا ایسی دلیل سے ثابت کیا جائے جو حدوث عالم پر موقوف ہو تو دور لازم آئے گا۔

ومن ههنا يقال ان التنصيص على كل جزء من اجزاء العالم اشارة الى الرد على من زعم قدم بعض الاجزاء كالهيولى، والا فهم انما يقولون بقدمها بمعنى عدم المسبوقية بالعدم لا بمعنى عدم تكونه بالغير۔

ترجمہ اور اسی وجہ سے کہا جاتا ہے کہ مصنف کا عالم کے ہر ہر جزء کی صراحت کرنا ان لوگوں کی تردید کی طرف اشارہ ہے جو بعض اجزاء مثلاً ہیولیٰ کے قدیم ہونے کے قائل ہیں ورنہ وہ ان کے قدیم بمعنی غیر مسبوق بالعدم ہونے کے قائل ہیں نہ کہ غیر مکون بالغیر ہونے کے معنی میں۔

تشریح یہ عبارت گذشتہ عبارت سے مربوط ہے۔ شارح کا قول "ومن ههنا" اس کا تعلق ماقبل کی عبارت سے ہے۔ شارح نے اوپر بیان فرمایا تھا کہ متکلمین کے نزدیک حادث اس کو کہتے ہیں جو مسبوق بالعدم ہو، اسی کی تائید میں کہتے ہیں کہ اسی وجہ سے کہ حادث کا معنی متکلمین کے نزدیک مسبوق بالعدم ہے بعض لوگوں نے کہا کہ مصنف کا عالم کے ہر ہر جزء کی طرف اشارہ کرنا اور ہر ہر جزء کی طرف تکوین یعنی اخراج من العدم الی الوجود کی اضافت کرنا ان فلاسفہ کی تردید کی طرف اشارہ ہے جو بعض اجزاء مثلاً ہیولیٰ کے قدیم ہونے کے قائل ہیں ورنہ اگر قدیم کے معنی غیر مکون بالغیر ہونے اور حادث کے معنی مکون بالغیر ہونے لیں یعنی اپنے وجود میں غیر کا محتاج ہونے کے ہوں تو فلاسفہ کی تردید نہ ہوگی کیونکہ وہ ہیولیٰ وغیرہ کے قدیم بمعنی غیر مسبوق بالعدم ہونے کے قائل ہیں، قدیم بمعنی غیر مکون بالغیر ہونے کے قائل نہیں ہیں۔ بلکہ عالم کو مکون بالغیر یعنی اپنے وجود میں غیر یعنی اللہ تعالیٰ کا محتاج تو وہ بھی مانتے ہیں۔

والحاصل انا لا نسلم انه لا يتصور التكوين بدون وجود المكون، وان وزانه معه وزان الضرب مع المضروب، فان الضرب صفة اضافية لا يتصور بدون المضافين اعني الضارب والمضروب، والتكوين صفة حقيقية هي مبدأ الاضافة التي هي اخراج

اس کے خود مکوّن اور مخلوق ہونے کی وجہ سے اللہ تعالیٰ اس کے خالق ہونے اور عالم کے مخلوق ہونے کو ثابت نہیں کرتی۔ لہٰذا یہ کہنا صحیح نہ ہوگا کہ وہ عالم کا خالق اور اس کا صانع ہے۔ یہ خلاف مفروض ہے۔ اور یہ لازم آئے گا (۳) اللہ تعالیٰ اشیاء کا مکوّن اور خالق نہ ہو، اس بات کے یقینی ہونے کی وجہ سے مکوّن سے وہی مراد ہے جس کے ساتھ تکوین قائم ہو اور تکوین جب عین مکوّن ہوگی تو اللہ تعالیٰ کی ذات کے ساتھ قائم نہیں ہوگی۔ اور (۴) یہ لازم آئے گا کہ یہ کہنا صحیح ہو کہ اس پتھر کے سواد کا خالق اسود ہے اور یہ پتھر خالق سواد ہے اس لئے کہ خالق اور اسود کا کوئی معنی نہیں سوائے اس شخص کے جس کے ساتھ خلق اور سواد قائم ہو۔ اور دونوں ایک ہیں تو دونوں کا محل بھی ایک ہوگا۔

تشریح | جب اشعریہ نے دیکھا کہ نصوص میں مخلوق پر خلق کا اطلاق ہوتا ہے مثلاً "هٰذَا خَلْقُ اللّٰهِ فَأَرُونِي مَاذَا خَلَقَ الَّذِينَ مِن دُونِهِ" اسی طرح "إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ" اسی طرح عرف میں بھی کہا جاتا ہے "اجتمع خلق عظیم" ان سب میں خلق بمعنیٰ مخلوق ہے، اس لئے اشعریہ نے کہا کہ خلق عین مخلوق ہے اور تکوین عین مکوّن ہے۔ مصنف ان کی تردید کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ ہم ماتریدیہ کے نزدیک تکوین اور مکوّن میں مغایرت ہے۔ شارح نے ماتریدیہ کی طرف سے اس پر دو دلیلیں ذکر کی ہیں۔ پہلی دلیل جس کا صغریٰ محذوف ہے یہ ہے کہ تکوین فعل ہے اور ہر فعل اپنے مفعول کا غیر ہوتا ہے۔ لہٰذا تکوین بھی اپنے مفعول یعنی مکوّن کا غیر ہوگی۔ جس طرح ضرب مضروب کا اور اکل ماکول کا غیر ہے۔ دوسری دلیل یہ ہے کہ اگر تکوین عین مکوّن ہو تو (۱) لازم آئے گا کہ مکوّن از خود مخلوق اور موجود ہو کیونکہ وہ مکوّن اور موجود ہوگا اس تکوین کے سبب جو عین مکوّن ہے تو خود اپنی ذات سے موجود ہوا اور جو بذات خود موجود ہو اپنے وجود میں دوسرے کا محتاج نہ ہو وہ قدیم ہے۔ لہٰذا مکوّن جو کہ عالم ہے قدیم ہوگا اور جو نکہ قدیم صانع سے مستغنی ہوتا ہے لہٰذا مکوّن صانع سے مستغنی بھی ہوگا۔ اور یہ محال ہے۔

(۲) یہ بھی لازم آئے گا کہ خالق کو عالم کے ساتھ اس کے مقابلہ میں زیادہ قدیم ہونے اور اس پر مقدم ہونے کے علاوہ اور کوئی تعلق نہ ہو۔ کیونکہ تکوین کے عین مکوّن ہونے کی صورت میں جب مکوّن از خود موجود اور مکوّن ہوگا۔ تو اس کے وجود میں خالق کا کوئی دخل نہیں ہوگا تو پھر خالق کو خالق کہنا صحیح نہ ہوگا۔ (۳) جب تکوین عین مکوّن ہوگا تو مکوّن کے حادث ہونے کی طرح تکوین بھی حادث ہوگی اور ذات باری کے ساتھ حوادث کا قیام محال ہے۔ لہٰذا تکوین بھی ذات باری کے ساتھ قائم نہ ہوگی۔ پھر باری تعالیٰ اشیاء کے مکوّن اور خالق نہ ہوں گے کیونکہ مکوّن (بکسر الواو) وہی ہوگا جس کے ساتھ تکوین قائم ہو۔

(۴) تکوین کو عین مکوّن ماننے سے یہ بھی لازم آئے گا کہ یہ کہنا صحیح ہو کہ اس پتھر کے سواد کا خالق اسود ہے۔

اس لئے کہ خلق تکوین ہے اور سواد مکوّن ہے۔ اور جب تکوین و مکوّن ایک ہوں گے تو خلق و سواد بھی ایک ہو جائیں گے اور جب خلق و سواد ایک ہوں گے تو دونوں کا محل بھی ایک ہوگا چنانچہ پتھر کے سواد کا قائم وہ ہوگا جس کے ساتھ خلق قائم ہو اور جس کے ساتھ خلق قائم ہوگا اس کے ساتھ سواد بھی قائم ہوگا اور جس کے ساتھ سواد قائم ہو وہ اسود ہے معلوم ہوا کہ پتھر کے سواد کا خالق اسود ہے۔ اسی طرح خالق سواد وہ ہوگا جس کے ساتھ خلق قائم ہو، خلق اس کے ساتھ قائم ہوگا جس کے ساتھ سواد قائم ہوا اور جس کے ساتھ قائم ہے معلوم ہوا کہ خالق سواد یہ حجر ہے۔

وهذا الكلام تنبيه على ان الحكم بتغاير الفعل والمفعول ضروري لكنه ينبغي للعاقل ان يتأمل في امثال هذه المباحث ولا ينسب الى الراسخين من علماء الاصول ما تكون استحالته بديهية ظاهرة على من له ادنى تمييز بل يطلب لكلامهم محملا يصلح محلا لنزاع العلماء وخلاف العقلاء فان من قال التكوين عين المكون اراد ان الفاعل اذا فعل شيئا فليس ههنا الا الفاعل والمفعول واما المعنى الذي يعبر عنه بالتكوين والايجاد ونحو ذلك فهو امر اعتباري يحصل في العقل من نسبة الفاعل الى المفعول وليس امرا محققا مغايرا للمفعول في الخارج ولم يرد ان مفهوم التكوين هو بعينه مفهوم المكون ليلزم المحالات وهذا كما يقال ان الوجود عين الماهية في الخارج بمعنى انه ليس في الخارج للماهية تحقق ولعارضها المسمى بالوجود تحقق آخر حتى يجتمع اجتماع القابل والمقبول كالجسم والسواد بل الماهية اذا كانت فكونها هو وجودها لكنهما متغايران في العقل بمعنى ان للعقل ان يلاحظ الماهية دون الوجود وبالعكس فلا يتم ابطال هذا الرأي الا باثبات ان تكوين الاشياء وصدورها عن الباري تعالى يتوقف على صفة حقيقية قائمة بالذات مغايرة للقدرة والارادة

ترجمہ | اور یہ سب فعل اور مفعول کے باہم متغایر ہونے کے حکم کے ضروری ہونے پر تنبیہ ہے لیکن عاقل کے لئے مناسب یہ ہے کہ ان جیسے مباحث میں غور کرے اور راسخ علماء اصول کی طرف ایسی بات منسوب نہ کرے جس کا محال ہونا بدیہی ہو اور ہر اس شخص پر عیاں ہو جس کو معمولی سوجھ بوجھ بھی حاصل ہے بلکہ اسے چاہیے کہ ان کے کلام کا ایسا صحیح معنی تلاش کرے جو علماء کے نزاع اور عقلاء کے اختلاف کا محل بن سکے۔ اس لئے کہ جس نے یہ کہا کہ تکوین عین مکوّن ہے اس کی مراد یہ تھی کہ فاعل جب کوئی فعل کرتا ہے تو وہاں فاعل اور مفعول کے علاوہ کچھ بھی (خارج میں) نہیں ہوتا رہا معنی

جس کو تکوین اور ایجاد وغیرہ سے تعبیر کیا جاتا ہے تو وہ ایک اعتباری چیز ہے جو مفعول کی طرف فاعل کی نسبت کے
عقل ہی میں حاصل ہوتی ہے۔ ایسا امر نہیں جو مفعول کا مغایر ہو خارج میں حقیقۃً موجود ہو۔ ان کا یہ مطلب نہیں
ہے کہ تکوین کا مفہوم بعینہٖ وہی ہے جو مکون کا مفہوم ہے۔ جس کے نتیجہ میں (مذکورہ) محالات لازم آئیں
اور یہ ایسے ہی ہے جیسے کہا جاتا ہے کہ وجود خارج میں عین ماہیت ہے یعنی ایسا نہیں ہے کہ خارج میں ماہیت
کا ایک تحقق ہو اور اس کو عارض ہونے والی چیز جس کا وجود نام ہے دوسرا تحقق ہو۔ یہاں تک کہ دونوں اس
طرح ایک ساتھ موجود ہوں۔ جس طرح سے قابل اور مقبول مثلاً جسم اور سواد ایک ساتھ موجود ہوتے ہیں
بلکہ ماہیت کا جب بھی کون ہوگا تو اس کا کون ہی اس کا وجود ہے البتہ دونوں ذہن میں باہم ایسے متمایز
ہیں کہ ذہن کے لئے یہ ممکن ہے کہ ماہیت کا تصور کرے وجود کا تصور کرے اور اس کا برعکس بھی۔ لہٰذا
اس رائے کا بطلان یوں ثابت کئے بغیر ممکن نہ ہوگا کہ اشیاء کا تکون اور باری تعالیٰ سے ان کا صدور ایک ایسی
صفت پر موقوف ہے جو حقیقی ہے۔ ذات باری کے ساتھ قائم ہے قدرت اور ارادہ کے علاوہ ہے۔

تشریح قولہ: وهذا تنبيه الخ چونکہ فعل اور مفعول کے درمیان مغایرت بدیہی ہے اور بدیہیات
دلیل کے محتاج نہیں ہوتے اس لئے شارح فرماتے ہیں کہ فعل اور مفعول کے درمیان مغایرت
کی مذکورہ بالا وجوہات از قسم دلائل نہیں ہیں بلکہ تنبیہات ہیں۔

قولہ: لکن ینبغی الخ: جب مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے ترکیب تردیدی میں یہ فرمایا کہ جمہور اشعریہ کے
نزدیک تکوین مکون کا عین ہے تو گویا انہوں نے اس مسئلے میں اشعریہ کو اپنا مخالف اور انھیں تکوین کے عین
مکون ہونے کا قائل ٹھہرایا۔ اس لئے شارح رحمۃ اللہ علیہ اولاً مصنف پر اعتراض کرتے ہیں اور پھر اشعریہ کے
قول کی توجیہ پیش کرتے ہیں۔

اعتراض کا حاصل یہ ہے کہ فعل اور مفعول اسی طرح تکوین اور مکون کے درمیان مغایرت بدیہی ہے
ہے جس کا انکار معمولی سمجھ رکھنے والا آدمی بھی نہیں کر سکتا چہ جائیکہ اشعریہ جیسے راسخ علماء اصول اس کا انکار
کریں۔ لہٰذا مصنف کو اشعریہ کی طرف ایسی بات نہیں منسوب کرنی چاہئے جس کا بطلان ظاہر ہی ہے۔ بلکہ
اشعریہ کے قول کا ایسا معنی تلاش کرکے متعین کرنا چاہئے جس میں عقلاء کے اختلاف کی گنجائش ہو۔ اور اگر ایسا
ممکن نہ ہو تو اشعریہ کے حوالے سے اس قول کے نقل کرنے والوں کی غلطی سمجھنا چاہئے۔

قولہ: فان من قال الخ: یہ اشعریہ کے تکوین کو عین مکون کہنے کی توجیہ ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ تکوین
کو عین مکون کہنے سے اشعریہ کی یہ مراد ہرگز نہیں ہے کہ دونوں کا مفہوم ایک ہے جیسا کہ ماتریدیہ نے کہا
بلکہ ان کی مراد یہ ہے کہ فاعل جب کوئی فعل واقع کرتا ہے۔ مثلاً ضارب کسی پر ضرب واقع کرتا ہے تو فاعل

میں صرف ضارب اور مضروب موجود ہوتے ہیں۔ وہ معنی جس کو ضرب سے تعبیر کیا جاتا ہے خارج میں موجود نہیں ہوتا بلکہ وہ تو صرف ضارب اور مضروب کے درمیان ایک نسبت ہے جو امر اعتباری ہے۔ اسی طرح تکوین یعنی پیدا کرنا اور مکوَّن یعنی الموجود کے درمیان ایک نسبت ہے جو امر اعتباری ہے ذہن میں حاصل ہوتی ہے خارج میں مکوَّن یعنی موجود کے علاوہ اس کا وجود نہیں ہے اور یہ تکوین کے عین مکوَّن ہونے کا یہ مطلب ایسا ہی ہے جیسے کہا جاتا ہے کہ خارج میں ماہیت کا وجود عین ماہیت ہے، اس کا یہ مطلب ہرگز نہیں ہوتا کہ ماہیت اور وجود ماہیت کا مفہوم لغوی ایک ہی ہے بلکہ اس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ ایسا نہیں ہے کہ خارج میں ماہیت کا ایک تحقق ہو اور وجود نام کی جو صفت ماہیت کو عارض ہوتی ہے اس کا دوسرا تحقق ہو اور دونوں خارج میں اس طرح ایک ساتھ موجود ہوں جس طرح قابل مثلاً جسم اور مقبول مثلاً سواد ایک ساتھ موجود ہوتے ہیں حتی کہ جب شی کا خارج میں کون اور حصول ہوگا تو اس کا یہ کون ہی اس کا وجود ہے۔ خارج میں ماہیت اور اس کے وجود کے درمیان مغایرت نہیں ہے۔ ہاں ذہن میں دونوں باہم متغایر ہو سکتے ہیں۔ کیونکہ ماہیت ما بہ الشیٔ ہو ہو کو کہتے ہیں اور وجود شی کے خارج میں کون اور حصول کو کہتے ہیں تو ایسا ہو سکتا ہے کہ ذہن دونوں میں سے ایک کا دوسرے کے بغیر تصور کر لے۔

قولہ: فلا یتم ابطال هذا الرأي - الخ یعنی جب تکوین کے عین مکوَّن ہونے سے شارح کی مراد یہ ہے کہ خارج میں مکوَّن کے علاوہ کوئی چیز موجود نہیں جس کو تکوین کا مصداق قرار دیا جائے بلکہ وہ امر اعتباری ہے تو اوپر ذکر کردہ ماتریدیہ کے دلائل سے یہ مذہب اس وقت تک باطل نہیں ہو سکتا، جب تک کہ باری تعالیٰ سے اشیاء کا صدور ایسی صفت پر موقوف ہونا ثابت نہ کیا جائے جو حقیقی ہو، ذات باری کے ساتھ قائم ہو، قدرت و ارادہ کے علاوہ ہو کیونکہ مذکورہ دلائل تو مفہوم کے اعتبار سے تکوین اور مکوَّن کے درمیان مغایرت ثابت کرتے ہیں اور اشعریہ اس کا انکار نہیں کرتے، بلکہ وہ تو وجود خارجی کے اعتبار سے مغایرت کا انکار کرتے ہیں۔ ہاں جب تکوین کا حقیقی صفت ہونا ثابت ہو جائے گا تو وہ یقینی طور پر ذات باری کے ساتھ قائم ہوگی اور ذات باری کے ساتھ حوادث کا قیام محال ہونے کی وجہ سے ازلی بھی ہوگی، جب کہ مکوَّن (عالم) ازلی نہیں ہے۔ تو تکوین وجود خارجی میں بھی مکوَّن کا غیر ہوگا۔

شارح کی مذکورہ توجیہ پر ماتریدیہ اعتراض کرتے ہیں کہ اگر تکوین اس بناء پر امر اعتباری ہے کہ وہ خارج میں موجود نہیں بلکہ وہ مکوِّن اور مکوَّن کے درمیان ایک نسبت ہے تو علم کو بھی امر اعتباری ہونا چاہیے کیونکہ خارج میں عالم اور معلوم کے علاوہ کوئی چیز موجود نہیں جس کو علم کا مصداق قرار دیا جا بلکہ وہ تو عالم اور معلوم کے درمیان ایک نسبت ہے جو امر اعتباری ہے، حالانکہ علم کا اعتباری صفت ہونا

علماء ماوراء النہر منفرد ہیں اور اس میں بہت زیادہ قدماء کی تکثیر ہے، اور اقرب الی الصواب ان میں سے محققین کا مذہب ہے وہ یہ کہ سب کا حاصل تکوین ہے، اس لئے کہ اگر تکوین کا حیات سے تعلق ہو تو اسے احیاء کہا جاتا ہے اور موت سے متعلق ہو تو اسے اماتت کہا جاتا ہے اور رزق سے متعلق ہو تو ترزیق کہا جاتا ہے تو سب ہی تکوین ہیں اور ناموں کی خصوصیت تعلقات کی خصوصیت کے اعتبار سے ہے۔

تشریح: عبارت مذکورہ کا مطلب یہ ہے کہ ماتریدیہ میں سے بعض حضرات افعال مذکورہ یعنی احیاء ترزیق، تصویر، اماتت وغیرہ میں سے ہر ایک کو حقیقی و ازلی صفات مانتے ہیں اور اس میں قدماء کی بہت زیادہ تکثیر لازم آتی ہے جو پسندیدہ نہیں، ان کے مقابلے میں محققین کا مذہب یہ ہے وہ یہ کہ احیاء، اماتت، تصویر، ترزیق وغیرہ مستقل طور پر الگ الگ صفات نہیں ہیں بلکہ سب تکوین ہی ہیں خاص خاص چیزوں سے تعلق کے اعتبار سے ان کے نام الگ الگ ہو گئے ہیں مثلاً تکوین کا تعلق جب صورت کے ساتھ ہو تو اسی تکوین کو تصویر کہا جاتا ہے اور جب تکوین کا تعلق رزق کے ساتھ ہو تو اسی تکوین کو ترزیق کہا جاتا ہے وعلیٰ ہذا القیاس۔

قولہ: ذات باری تعالیٰ سے یہ افعال پیدا ہوتے ہیں یعنی تصویر، ترزیق وغیرہ کی صفات [illegible] مطلق قدماء کا تکثر لازم نہیں بلکہ قدماء متعددہ کا تکثر لازم آتا ہے، جیسا کہ شارح فرماتے ہیں [illegible] اگرچہ مطلق تعدد ہی میں قدماء کی تکثیر مستحسن ہے۔

والإرادة صفة لله تعالى أزلية قائمة بذاته تعالى كررها تأكيدا وتحقيقا لإثبات صفة قديمة لله تعالى تقتضي تخصيص المكونات بوجه دون وجه وفي وقت دون وقت لا كما زعمت الفلاسفة من أنه تعالى موجب بالذات لا فاعل بالإرادة والاختيار والنجارية من أنه مريد بذاته لا بصفته وبعض المعتزلة من أنه مريد بإرادة حادثة لا في محل والكرامية من أن إرادته حادثة في ذاته.

ترجمہ: اور ارادہ اللہ تعالیٰ کی ازلی صفت ہے جو اس کی ذات کے ساتھ قائم ہے اس بات کو تاکید کے طور پر اللہ تعالیٰ کے لئے ایک ایسی قدیم صفت ثابت کرنے کے لئے مکرر ذکر کیا جو مکونات کو معین وقت میں معین صفت کے ساتھ خاص کرنے کو مقتضی ہے۔ ایسا نہیں جیسا کہ فلاسفہ کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ موجب بالذات ہیں، فاعل بالارادہ والاختیار نہیں ہیں اور ایسا بھی نہیں جیسا کہ نجاریہ کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ بالذات مرید ہیں اپنی کسی صفت کے ساتھ متصف ہونے کی وجہ سے نہیں اور ایسا بھی نہیں جیسا کہ بعض معتزلہ کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ ایسے ارادہ کی وجہ سے مرید ہیں جو حادث ہے کسی محل میں نہیں۔

بعد ارادہ جو کہ قدیم ہے زائل نہیں ہوگا بلکہ اس شئی کے وجود کے ساتھ ارادہ کا تعلق زائل ہوگا۔ اور تعلق حادث ہے۔ لہٰذا قدیم کا زائل ہونا لازم نہیں آئے گا۔

نیز جب ارادہ اللہ تعالیٰ کی صفت ہے اور شئی کی صفت عین شئی نہیں ہوتی ہے تو نجاریہ کی بھی تردید ہوگئی جو اللہ تعالیٰ کو مرید بذاتہ کہتے ہیں جس کا مطلب یہ ہے کہ ارادہ عین ذات واجب ہے۔ اسی طرح ارادہ کو ذات باری کے ساتھ قائم ماننے سے بعض معتزلہ مثلاً ابو علی جبائی اور عبد الجبار معتزلی کی تردید ہوگئی جو یہ کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ مرید ہیں ایسے ارادہ کی وجہ سے جو حادث ہے کسی محل اور موصوف کے ساتھ قائم نہیں۔ نیز ارادہ کو ازلی کہنے سے کرامیہ کی تردید ہوگئی جو ارادہ کو حادث کہتے ہیں کیونکہ ان کے نزدیک ذات باری کے ساتھ حوادث کا قیام جائز ہے۔

قولہ: النجاریۃ الخ محمد بن حسین نجار کی طرف منسوب ہے بعض لوگوں نے کہا کہ یہ معتزلہ ہی کی ایک جماعت ہے اور بعض نے کہا کہ معتزلہ کے علاوہ مستقل ایک جماعت ہے

والدلیل علیٰ ما ذکرنا الآیات الناطقۃ باثبات صفۃ الارادۃ والمشیۃ للہ تعالیٰ مع القطع بلزوم قیام صفۃ الشئ بہ، وامتناع قیام الحوادث بذاتہ تعالیٰ، وایضاً نظام العالم ووجودہ علی الوجہ الاوفق الاصلح دلیل علیٰ کون صانعہ قادرًا مختارًا وکذا حدوثہ اذ لو کان صانعہ موجبًا بالذات لزم قدمہ ضرورۃ امتناع تخلف المعلول عن علتہ الموجبۃ۔

ترجمہ

اور دلیل اس بات پر جو ہم نے ذکر کی (کہ ارادہ اللہ کی صفت ہے اس کی ذات کے ساتھ قائم ہے) شئی کی صفت کا اس کے ساتھ قیام لازم ہونے کا اور ذات باری کے ساتھ حوادث کا قیام محال ہونے کا یقین کرنے کے ساتھ وہ آیات ہیں جو اللہ تعالیٰ کے لئے صفت ارادہ اور مشیت کے اثبات کا اعلان کرنے والی ہیں۔ اور نیز عالم کا نظام اور مناسب اور بہتر ڈھنگ پر اس کا وجود اس کے صانع کے قادر مختار ہونے پر دلیل ہے۔ اور اسی طرح سے اس کا حدوث بھی اس لئے کہ اگر اس کا صانع موجب بالذات ہوتا تو اس کا قدیم ہونا لازم ہوتا۔ کیونکہ معلول کے اپنی علت موجبہ سے تخلف کا ممتنع ہونا یقینی ہے۔

تشریح

ارادہ کے ازلی صفت ہونے اور ذات باری کے ساتھ قائم ہونے پر دلیل ایک تو وہ آیات ہیں جن میں اللہ تعالیٰ کی طرف ارادہ اور مشیت کی اسناد موجود ہے۔ جس سے ارادہ اور مشیت کا اللہ تعالیٰ کی صفت ہونا معلوم ہوتا ہے۔ مثلاً "فعال لما یرید" "یرید بکم الیسر" اور "یخلق ما یشاء" وغیرہ۔

دوسری جانب یہ بات یقینی ہے کہ شئی کی صفت شئی کے ساتھ قائم ہوتی ہے۔ لہٰذا صفتِ ارادہ بھی ذات باری کے ساتھ قائم ہوگی اور یہ بات بھی یقینی ہے کہ ذات باری کے ساتھ حوادث کا قیام محال ہے۔ اس لئے لامحالہ باری تعالیٰ کی صفت ارادہ قدیم اور ازلی ہوگی۔

باری تعالیٰ کے لئے صفتِ ارادہ کے ثبوت پر عالم کا نظام اور انوکھے طرز پر اس کا وجود بھی دلیل ہے۔ اس لئے کہ بغیر ارادہ اور اختیار کے کوئی شخص ایک بھی انوکھا اور عجیب فعل صادر نہیں کر سکتا۔ چہ جائیکہ بے شمار افعال عجیبہ اس سے صادر ہوں۔

تیسری دلیل باری تعالیٰ کے لئے ارادہ و اختیار کے ثبوت پر عالم کا حادث ہونا ہے۔ جس کی توضیح یہ ہے کہ جس سے کوئی فعل اس کے ارادہ اور اختیار سے صادر ہو اس کو فاعل بالارادہ اور فاعل مختار کہتے ہیں اور فاعل مختار کا معلول حادث بالزمان ہوتا ہے اور جس سے فعل کا صدور اس کے ارادہ و اختیار کے بغیر ہو، اس کو فاعل موجب اور فاعل بالایجاب اور علتِ موجبہ کہتے ہیں۔ جیسے آگ احراق کے لئے علتِ موجبہ ہے اور معلول کا اپنی علتِ موجبہ سے تخلف نہیں ہوتا۔ یعنی ایسا نہیں ہو سکتا کہ علت تو موجود ہو اور اس کا معلول موجود نہ ہو بلکہ جب سے علت ہوگی اسی وقت سے معلول کا وجود ہوگا۔ پس اگر اللہ تعالیٰ فاعل مختار نہ ہوں، بلکہ فاعل بالایجاب اور علتِ موجبہ ہوں تو چونکہ علت موجبہ سے معلول کا تخلف نہیں ہوتا لہٰذا جب سے اللہ تعالیٰ ہوں گے اسی وقت سے اس کا معلول یعنی عالم بھی ہوگا۔ اور اللہ تعالیٰ ازل سے ہیں۔ لہٰذا معلول یعنی عالم کا بھی ازلی اور قدیم ہونا لازم آئے گا۔ اور یہ باطل ہے۔

حصّہ اوّل تمام شد

پیش لفظ

نحمدہ ونصلی علی رسولہ الکریم ۔ علامہ سعد الدین تفتازانیؒ کی مایۂ ناز تالیف شرح عقائد نسفی کو اپنی خصوصیات اور درس نظامی میں شامل ہونے کے سبب بڑی اہمیت اور مقبولیت حاصل ہے علم کلام میں اتنی شہرت اور مقبولیت کسی اور کتاب کو کم ہی ملی ہے ۔

سنہ ۱۳۹۲ھ میں جب پہلی بار دار العلوم دیوبند میں اس کتاب کی تدریس کی سعادت سے راقم الحروف بہرہ ور کیا گیا تو اس وقت کتاب کی دشواری کا تذکرہ ہوا اور دل میں کتاب کی تشریح و تسہیل کا داعیہ پیدا ہوا مگر اپنی علمی کم مائیگی اور تدریسی مصروفیت کے سبب کئی سال تک کام شروع نہ کر سکا اور جب شروع کیا تو طول مدت کے باعث تسلسل برقرار نہ رکھ سکا اور اس طرح کئی سال میں کتاب کی تشریح و تسہیل کا کام مکمل ہوا ۔ فالحمد للہ الذی بنعمتہ تتم الصالحات ۔

اس شرح میں اصل عبارت پر زیادہ زور دیا گیا ہے اور اس بات کی امکانی کوشش کی گئی ہے کہ بات صرف حل عبارت تک محدود رہ کر کھل جائے اور تشریح طلب فلسفیانہ مضامین کو آسان عبارت میں مرتب اور ترتیب دے دیا جائے تاکہ طلبہ کو فہم کتاب میں دشواری نہ ہو بہرحال کتاب جیسی بھی ہے آپ کے سامنے ہے اپنی بساط کے مطابق کتاب کو مفید سے مفید تر بنانے کی کوشش کی ہے اس کوشش میں کس حد تک کامیابی ملی ہے اس کا فیصلہ قارئین ہی کرسکیں گے ۔

بڑی ناسپاسی ہوگی اگر میں اپنے ان کرم فرماؤں کا شکریہ ادا نہ کروں جن کے پیہم تقاضوں نے مجھے یہ اوراق سیاہ کرنے کی ہمت عطا کی خصوصیت سے مکرم مولانا ریاست علی صاحب بجنوری اور مولانا عبد الرحیم صاحب بستوی اساتذہ دار العلوم دیوبند کا میں تہہ دل سے ممنون ہوں جن کے مشوروں سے مجھے بہت کچھ رہنمائی ملی اور ان حضرات نے نظر ثانی فرما کر کتاب کی قدر افزائی فرمائی ۔

پڑھنے والوں سے درخواست ہے کہ راقم کو دعائے خیر سے محروم نہ فرمائیں ، دعا ہے کہ پروردگار اپنے فضل سے سیئات کو حسنات میں تبدیل فرماتا ہے وہ مخلصین کی دعاؤں کی برکت سے احقر کی اس کاوش کو طلبہ کیلئے نفع بخش بنائے اور اپنی بارگاہ میں شرف قبول سے نوازے آمین ۔

[illegible] قاسمی
خادم تدریس دار العلوم دیوبند

[illegible] ۱۴۱۲ھ
بروز جمعہ

فہرست مضامین بیان الفوائد حصہ دوم

فہرس شرح العقائد (حصہ دوم)

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

آخرت میں اہلِ ایمان اللہ تعالیٰ کو دیکھیں گے

ورؤية الله تعالى بمعنى الانكشاف التام بالبصر وهو معنى اثبات الشيء كما هو بحاسة البصر وذلك انا اذا نظرنا الى البدر ثم اغمضنا العين فلا خفاء في انه وان كان منكشفا لدينا في الحالتين لكن انكشافه حال النظر اليه اتم واكمل ولنا بالنسبة اليه حالة مخصوصة هي المسماة بالرؤية جائزة في العقل بمعنى ان العقل اذا خلي ونفسه لم يحكم بامتناع رؤيته ما لم يقم له برهان على ذلك مع ان الاصل عدمه وهذا القدر ضروري فمن ادعى الامتناع فعليه البيان.

ترجمہ اور اللہ تعالیٰ کی رویت یعنی بصر سے اس کا انکشاف تام، اور اس سے مراد حاسۂ بصر سے شئی کا واقع اور نفس الامر کے مطابق ادراک کرنا ہے۔ اور یہ اس لئے کہ جب ہم بدر کامل پر نظر ڈالتے ہیں پھر آنکھ بند کر لیتے ہیں تو اس بات میں کوئی خفا نہیں کہ اگرچہ وہ دونوں حالتوں میں ہمارے نزدیک منکشف ہوتا ہے لیکن اس کو دیکھنے کے وقت میں اس کا انکشاف زیادہ کامل ہوتا ہے اور اس کے اعتبار سے ہم کو ایک مخصوص حالت حاصل ہوتی ہے جس کا نام رویت ہے۔ وہ عقلاً ممکن ہے بایں معنی کہ اگر عقل کو عقل پر چھوڑ دیا جائے تو وہ اس کے محال ہونے کا حکم نہیں لگائے گی، جب تک اس بات پر اس کے نزدیک دلیل قائم نہ ہو جائے باوجود اس کے کہ اصل دلیل کا نہ ہونا ہے اور اتنی بات بدیہی ہے تو جو شخص محال ہونے کا دعویٰ کرے اس کے ذمہ دلیل ہے۔

تشریح اہلسنت والجماعت کا مذہب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کا دکھائی دینا ممکن ہے اور جنت میں اہلِ ایمان اللہ تعالیٰ کو اس حال میں دیکھیں گے کہ خود تو مکان اور جہت میں ہوں گے اور اللہ تعالیٰ مکان اور جہت سے منزہ ہوں گے، کیونکہ دنیا میں کسی چیز کے دکھائی دینے کیلئے اس چیز کا مکان اور جہت میں ہونا شرط عادی کیا گیا ہے شرط لازمی نہیں ہے اور مشبہ اور کرامیہ کے نزدیک اگرچہ رویت کیلئے مرئی کا مکان اور جہت میں ہونا شرط لازمی ہے مگر وہ بھی اللہ تعالیٰ کی رویت کے قائل ہیں کیونکہ ان کے نزدیک اللہ تعالیٰ جسم ہے تو لوازم جسمیت یعنی مکان اور جہت میں ہونا اس کیلئے ثابت ہے۔

قولہ: بمعنی الانکشاف التام الخ رویت کی تفسیر انکشاف سے کرکے شارح نے اس بات کی طرف اشارہ کیا ہے کہ یہاں رویت مصدر مجہول ہے، اور اضافت اضافۃ المصدر الی المفعول ہے۔ مراد اللہ تعالیٰ کا دکھائی دینا ہے کیونکہ محل نزاع یہی ہے۔ رہا اللہ تعالیٰ کا ہم کو دیکھنا تو اس میں کسی کا اختلاف

اسی طرح دو عرضوں کے درمیان دیکھ کر فرق کرتے ہیں کہ یہ سیاہی ہے وہ سفیدی ہے۔ بہرحال رویت یعنی دکھائی دینا اعیان اور اعراض دونوں کے لئے مشترک طور پر ثابت ہے اور جو حکم دو چیزوں کے درمیان مشترک ہو اس کی علت بھی ایسی ہونی چاہئے جو دونوں کے درمیان مشترک طور پر موجود ہو۔ اور تلاش اور جستجو سے ہم کو معلوم ہوا کہ تین چیزیں ایسی ہیں جو اعیان اور اعراض کے درمیان مشترک ہیں۔ ایک تو یہ کہ دونوں ممکن ہیں یعنی امکان دونوں کے درمیان مشترک ہے۔ دوم یہ کہ اعیان اور اعراض دونوں حادث ہیں جیسا کہ حدوث عالم کی دلیل میں گذر چکا یعنی حدوث بھی دونوں کے درمیان مشترک ہوا۔ تیسرے یہ کہ دونوں موجود ہیں یعنی وجود بھی دونوں کے درمیان مشترک ہوا۔ ان میں سے اول الذکر دونوں چیزیں یعنی امکان اور حدوث علت بننے کی صلاحیت نہیں رکھتیں۔ کیونکہ امکان کے معنی کسی چیز کے وجود و عدم کا ضروری نہ ہونا ہے اور یہ ہونا امر عدمی ہے اسی طرح حدوث کا معنی وجود بعد العدم یعنی معدوم رہنے کے بعد موجود ہونا ہے تو اس کے مفہوم میں عدم داخل ہے۔ لہٰذا حدوث بھی امر عدمی ہوا اور عدمی کسی چیز کی علت نہیں بن سکتا کیونکہ علت اس کو کہتے ہیں جو دوسری چیز کے وجود میں مؤثر ہو۔ اور جو چیز خود ہی عدمی ہو وجود سے عاری اور محروم ہو وہ دوسری چیز کے وجود میں کوئی دخل اندازی نہیں کر سکتی۔

بہرحال جب امور ثلثہ مشترکہ میں سے امکان اور حدوث بوجہ عدمی ہونے کے علت نہیں بن سکے تو تیسرا وجود متعین ہو گیا کہ اعیان اور اعراض کی رویت یعنی دکھائی دینے کی علت وجود ہے۔ اور جب اعیان و اعراض کی رویت یعنی دکھائی دینے کی علت وجود ہے جو ذات باری میں بھی متحقق ہے کیونکہ وہ نہ صرف موجود بلکہ واجب الوجود ہے تو اس کی بھی رویت صحیح ہوگی کیونکہ کسی حکم کی علت جہاں پائی جاتی ہے حکم بھی وہاں پایا جاتا ہے

قولہ۔ فیصح ان یری "اعیان اور اعراض کے بعد بھی صحت یعنی امکان ہے اور فیصح کی ضمیر مجرور ہا ہے۔

قولہ۔ ویتوقف امتناعہا الخ یہ ایک سوال مقدر کا جواب ہے۔ سوال مقدر یہ ہے کہ جب کہ اعیان اور اعراض کے دکھائی دینے کی علت وجود ہے جو ذات باری میں بھی متحقق ہے۔ تو ہو سکتا ہے کہ موجود کے دکھائی دینے کے لئے کوئی ایسی شرط ہو جو ممکن کا خاصہ ہو۔ مثلاً متحیز ہونا اور رنگدار ہونا اور باری تعالیٰ اگرچہ موجود ہیں مگر شرط مذکور کے مفقود ہونے کی وجہ سے دکھائی نہ دیں یا ہو سکتا ہے کہ واجب کے خواص اور صفات میں سے کوئی چیز رویت سے مانع ہو۔ مثلاً مکان اور جہت سے اس کا پاک ہونا ہی مانع ہو جس کی بنا پر وہ نہ دکھائی دے۔ شارح نے اس کا یہ جواب دیا کہ رویت

کا حاصل ہونا رویت کے واسطے کوئی ایسی چیز شرط ہو جو ثابت ہونے پر موقوف ہے جو ممکن کے خواص میں سے ہونے کی بنا پر ذات باری میں محال ہو یا صفات واجب میں سے کسی صفت کا رویت سے مانع ہونا جو پائے جانے پر موقوف ہے اور دونوں میں سے کوئی چیز بھی ثابت نہیں۔

لہٰذا باری تعالیٰ کی رویت صحت رویت یعنی وجود کے متحقق ہونے کی بنا پر ممکن ہوگی۔ شرح مواقف میں شارحؒ نے یہ جواب بھی دیا ہے کہ اگر رویت کے لئے کسی ایسی چیز کا شرط ہونا جو ممکن کے خواص میں سے ہونے کی بنا پر ذات باری میں متحقق نہ ہو مان لیا جائے۔ یا صفات واجب میں سے کسی صفت کو رویت سے مانع مان لیا جائے تو ہم کہیں گے کہ شرط کا معدوم ہونا یا مانع کا موجود ہونا رویت کے واقع ہونے سے مانع ہے ممکن ہونے سے مانع نہیں۔ جبکہ گفتگو امکان کے بارے میں ہے۔

قولہ: وکذا یصح أن یُری سائر الموجودات الخ یہ وجود کو رویت کی علت قرار دینے پر ایک اعتراض کا جواب ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ اگر رویت یعنی دکھائی دینے کی علت وجود یعنی موجود ہونا ہو تو تمام موجودات مثلاً اصوات، روائح، طعوم، حرارت اور برودت وغیرہ دکھائی دینے لگیں لیکن ان سبھی تمام موجودات کی رویت ہونا باطل ہے تو اسی طرح مقدم بھی یعنی وجود کا رویت کی علت ہونا بھی باطل ہے۔ جواب کا حاصل یہ ہے کہ مذکورہ تمام موجودات کی رویت بھی ممکن ہے کیونکہ رویت اللہ تعالیٰ کے خلق کا نتیجہ ہے۔ رہی یہ بات کہ یہ چیزیں پھر کیوں نہیں دکھائی دیتی ہیں تو اس کی وجہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اپنی عادت یہ قائم رکھی ہے کہ بندوں کے اندر ان چیزوں کی رویت نہ پیدا کریں اور اگر وہ چاہیں تو خرق عادت کے طور پر ان چیزوں کی بھی رویت پیدا فرمادیں۔ ان چیزوں کی رویت نہ ہونا اس وجہ سے نہیں ہے کہ ان کی رویت محال ہے۔

وحین اعترض بأن الصحة عدمية فلا تستدعي علة، ولو سلم فالواحد النوعي قد يعلل بالمختلفات كالحرارة بالشمس والنار فلا يستدل على علة مشتركة، ولو سلم فالعدمي يصلح علة للعدمي، ولو سلم فلا نسلم اشتراك الوجود بل وجود كل شيء عينه، أجيب بأن المراد بالعلة متعلق الرؤية والقابل لها، ولا خفاء في لزوم كونه وجوديا، ثم لا يجوز أن تكون خصوصية الجسم والعرض لأنا أول ما نرى شبحا من بعيد إنما ندرك منه هوية ما دون خصوصية جوهرية أو عرضية أو إنسانية أو فرسية ونحو ذلك، وبعد رؤيته برؤية واحدة متعلقة بهويته قد نقدر على تفصيله إلى ما فيه من الجواهر والأعراض، وقد لا نقدر، فمتعلق الرؤية

هو كون الشيء بحيث ما وهو المعنى بالوجود، والمشترك ضروري، وفيه نظر لجواز ان يكون متعلق الرؤية هو الجسمية، وما يتبعها من الاعراض من غير اعتبار خصوصية شيء۔

ترجمہ اور جس وقت یہ اعتراض ہو کہ صحت عدمی ہے لیکن وہ کسی علت کا مقتضی نہیں ہوتی اور اگر مان لیا جائے تو واحد بالنوع کی مختلف علتیں ہو سکتی ہیں جیسے حرارت کی علت آفتاب اور آگ دونوں ہیں پس وہ صحت مشترکہ کا مقتضی نہ ہوگی اور اگر مان لیا جائے تو عدمی عدمی کے لئے علت بن سکتا ہے اور اگر مان لیا جائے تو وجود کا مشترک ہونا ہم تسلیم نہیں کرتے بلکہ مرئی کا وجود معین مختلف ہے تو ہم [illegible] کا متعلق یعنی اللون اور وہ چیز ہے جو رویت کے قابل ہو اور اس کا وجود میں ہونا [illegible] کوئی خفا نہیں جسم اور عرض کی خصوصیت ہو اس لئے کہ دور سے کوئی شخص کسی چیز کو دیکھنے کی ابتدا میں ہم صرف ایک ہویت کا ادراک کرتے ہیں بغیر جوہریت یا عرضیت یا انسانیت یا فرسیت کی خصوصیت کے۔ اور اس کی ہویت کو ایک مرتبہ دیکھنے کے بعد کبھی اس میں پائے جانے والے جواہر اور اعراض کی تفصیلی معرفت [illegible] ہو جاتی ہے اور کبھی معرفت حاصل نہیں ہوتی جب یہ بات ہے تو رویت کا متعلق شئی کے لئے ہویت ہوتا ہے اور وجود سے بھی مراد ہے لہٰذا اس کا مشترک ہونا ضروری ہے اور اس میں نظر ہے کیونکہ ہو سکتا ہے رویت کا متعلق جسمیت اور وہ اعراض ہوں جو جسمیت کے تابع ہیں بغیر کسی خصوصیت کا اعتبار کرتے ہوئے۔

تشریح وجود کو رویت کی علت مشترکہ قرار دینے پر چار اعتراضات وارد ہوتے ہیں (۱) صحت بمعنی امکان امر عدمی ہے کیونکہ اس سے مراد وجود اور عدم کی ضرورت کا نہ ہونا ہے اور ضرورت کا نہ ہونا امر عدمی ہے لہٰذا صحت رویت عدمی ہے اور عدمی کے لئے کوئی بھی علت نہیں ہوتی بلکہ اس کے لئے علت وجود کا نہ ہونا ہی کافی ہوتا ہے لہٰذا صحت رویت کی کوئی بھی علت نہ ہوگی۔ نہ وجود نہ اس کے علاوہ اور کوئی چیز (۲) ولو سلم فالواحد النوعی الخ اعتراض کو سمجھنے سے پہلے یہ بات سمجھ لیجئے کہ واحد کی تین قسمیں ہیں، اگر واحد کوئی معین شخص اور فرد ہے تو اس کو واحد بالشخص کہتے ہیں مثلاً زید جو ایک معین فرد ہے اور اگر واحد کوئی ایسی کلی ہے جس کے تحت ایک حقیقت کے افراد کثیرہ ہیں تو اس کو واحد بالنوع کہتے ہیں مثلاً انسان اور اگر واحد کوئی ایسی کلی ہے جس کے تحت مختلف حقیقت کے افراد کثیرہ ہیں تو اس کو واحد بالجنس کہتے ہیں مثلاً حیوان۔ پھر واحد بالشخص کے لئے ایک ہی علت ہوگی مثلاً ابھی ابھی تنور سے نکالی گئی روٹی جو آپ کے ہاتھ میں ہے معین فرد ہونے کی وجہ سے

واحد بالشخص ہے جس کی علت صرف آگ ہے اور مطلق حرارت، واحد بالنوع ہے جس کے تحت افراد کثیرہ ہیں مثلاً تنور کی حرارت، بدن کی حرارت، چھت کی حرارت وغیرہ، اور واحد بالنوع کی متعدد علتیں ہو سکتی ہیں، مثلاً تنور کی حرارت کی علت آگ ہے اور بدن کی حرارت کی علت بخار ہے۔ چھت کی حرارت کی علت دھوپ اور آفتاب ہے۔ اب اعتراض سنئے۔ معترض کہتا ہے کہ اگر ہم یہ مان بھی لیں کہ صحت رویت باوجود عدمی ہونے کے علت کا مقتضی ہے تو یہ نہیں مانتے کہ اس کے لئے علت واحدہ مشترکہ ہونا ضروری ہے۔ ایسا اس وقت ضروری ہوتا کہ جب رویت واحد بالشخص ہوتی جس کے لئے ایک ہی علت ہوتی ہے لیکن رویت واحد بالنوع ہے اور واحد بالنوع کی مختلف اور متعدد علتیں ہو سکتی ہیں جیسے حرارت واحد بالنوع ہے اس کی علت کبھی آگ ہے اور کبھی دھوپ اور آفتاب۔ تو اسی طرح ہو سکتا ہے کہ اعیان میں رویت کی علت ان کا جسم یا جوہر ہونا ہے اور اعراض میں رویت کی علت عرض ہونا ہے اور اللہ تعالیٰ نہ جوہر ہیں نہ جسم ہیں اور نہ عرض ہیں تو اللہ تعالیٰ میں رویت کی کوئی علت نہیں پائی گئی۔ لہذا ان کی رویت ممکن نہ ہوگی (۲) اگر ہم یہ بھی مان لیں کہ رویت باوجود واحد بالنوع ہونے کے علت مشترکہ کی مقتضی ہے تو ہم یہ نہیں تسلیم کرتے کہ اس علت کا وجودی ہونا ضروری ہے کیونکہ صحت رویت عدمی ہے اور عدمی کے لئے عدمی علت ہو سکتی ہے۔ لہذا صحت رویت کی علت عدمی ہے اور وہ عدمی امکان یا حدوث ہے جس سے باری تعالیٰ پاک ہے۔ لہذا صحت رویت کی علت یعنی امکان یا حدوث کے نہ ہونے کی وجہ سے اللہ کی رویت صحیح اور ممکن نہ ہوگی۔ (۳) اگر یہ بھی مان لیں کہ عدمی یعنی امکان یا حدوث علت نہیں ہو سکتا اور اعیان و اعراض کی رویت کی علت وجودی ہے تو ہم یہ نہیں تسلیم کرتے کہ وجود اعیان و اعراض اور باری تعالیٰ کے درمیان مشترک ہے حتیٰ کہ علت رویت یعنی وجود کے متحقق ہونے سے باری تعالیٰ کی رویت کا ممکن ہونا لازم آئے۔ بلکہ ہم کہتے ہیں کہ ہر شی کا وجود عین شی ہے تو اعیان و اعراض کا وجود عین اعیان و اعراض ہوگا اور اعیان و اعراض ممکن ہیں لہذا ان کا وجود جو ان کی رویت کی علت ہے ممکن ہوگا۔ جبکہ اللہ تعالیٰ کا وجود ممکن نہیں بلکہ واجب ہے تو علت رویت کے نہ ہونے کی وجہ سے اللہ تعالیٰ کی رویت ممکن نہ ہوگی۔

قولہ: أجيب بأن المراد من العلة الخ حاصل جواب یہ ہے کہ علت رویت سے مراد رویت کا متعلق یعنی وہ چیز ہے جس سے رویت کا تعلق ہو جو رویت یعنی دکھائی دینے کے قابل ہو، اور ایسی چیز قطعاً وجودی ہی ہوگی کیونکہ معدوم قابل رویت نہیں ہوتا تو صحت رویت علت یعنی ایسی چیز کا ضرور مقتضی ہے جس سے رویت متعلق ہو سکے۔ لہذا پہلا اعتراض کہ صحت عدمی ہے اس کے لئے کوئی علت نہ ہوگی دفع ہوگیا۔ اسی طرح جب علت رویت سے متعلق رویت اور قابل رویت مراد ہے جس کا وجودی ہونا ضروری

ہے تو تیسرا اعتراض بھی کہ حدوث کے لئے علت حدوث ہو سکتا ہے دفع ہو گیا۔ پھر جب علت رؤیت سے مراد متعلق
رؤیت ہے۔ تو کسی چیز کے رؤیت کا متعلق ہونے اور قابل رؤیت ہونے میں اس کے جوہر یا عرض ہونے کی
کوئی خصوصیت نہیں کیونکہ اگر جوہریت یا عرضیت رؤیت کا متعلق ہوتی تو پھر دکھائی دینے والی چیز کا
جوہر یا عرض ہونا معلوم ہوتا۔ حالانکہ ایسا نہیں ہے۔ جس وقت ہم دور سے ایک ڈھانچہ سا دیکھتے ہیں
اور اول وہلہ میں ہمیں اس کے جوہر یا عرض ہونے کا، انسان یا گھوڑا ہونے کا، سیاہ یا سفید ہونے کا کچھ علم
نہیں ہوتا بس اتنا جانتے ہیں کہ کچھ ہے۔ بس یہ کچھ ہونا یعنی جس کو ہویت کہتے ہیں رؤیت کا متعلق اور اس کی علت
ہے وہی ہویت جو رؤیت کا متعلق اور اس کی علت ہے وجود ہے۔ معلوم ہوا کہ رؤیت کی علت وجود ہی
ہے۔ لہٰذا دوسرا اعتراض دفع ہو گیا کہ رؤیت واحد بالنوع ہے اس کی متعدد علتیں ہو سکتی ہیں۔ پھر وجود
کا اعیان و اعراض اور باری تعالیٰ کے درمیان مشترک ہونا بدیہی ہے جس کا انکار تعنت اور ہٹ دھرمی
ہے لہٰذا چوتھا اعتراض بھی دفع ہو گیا کہ ہم وجود کا مشترک ہونا تسلیم نہیں کرتے۔

قولہ: ثم لا یجوز الخ یہاں سے لے کر وھو المعنی بالوجود تک دوسرے اعتراض کی
فالواحد بالنوع الخ کا جواب ہے نیز اس بات کی دلیل بھی ہے کہ رؤیت کا متعلق وجود ہے۔

قولہ: والاشتراکہ ضروری الخ یہ چوتھے اعتراض کا جواب ہے۔

قولہ: وفیہ نظر الخ یعنی مذکورہ جواب میں اشکال ہے۔ اس لئے کہ ہو سکتا ہے ہویت
امر اعتباری ہونے کی وجہ سے رؤیت کا متعلق نہ ہو بلکہ جسمیت اور اس کے توابع اعراض ہوں۔ اور جسمیت
اعیان و اعراض اور باری تعالیٰ کے درمیان مشترک نہیں کیونکہ اللہ تعالیٰ جسم نہیں ہیں تو جسمیت
رؤیت یعنی متعلق رؤیت کے نہ ہونے کی وجہ سے اللہ تعالیٰ کی رؤیت نہ ہوگی۔

قولہ: من غیر اعتبار خصوصیۃ الخ یعنی متعلق رؤیت مطلق جسمیت و عرضیت ہو یعنی
خاص جسم یا عرض نہ ہو۔

والثانی ان موسیٰ علیہ السلام قد سأل الرؤیۃ بقولہ رب ارنی انظر الیک
فلو لم تکن ممکنۃ لکان طلبہا جہلا بما یجوز فی ذات اللہ تعالیٰ وما لا یجوز او سفہا
وعبثا وطلبا للمحال، والانبیاء منزہون عن ذالک، وان اللہ قد علق الرؤیۃ
باستقرار الجبل وہو امر ممکن فی نفسہ، والمعلق بالممکن ممکن لان معناہ الاخبار
بثبوت المعلق عند ثبوت المعلق بہ، والمحال لا یثبت علی شیء من التقادیر الممکنۃ

ترجمہ اور دوسری دلیل کی تقریر یہ ہے کہ موسیٰ علیہ السلام نے "رب ارنی انظر الیک" کہہ کر

اللہ تعالیٰ سے رویت کی درخواست کی پس اگر رویت ناممکن ہو تو اس کی درخواست کرنا اس بات سے جاہل ہونے کو مستلزم ہوگا کہ کیا بات اللہ تعالیٰ کی جناب میں جائز ہے اور کیا ناجائز ہے۔ یا سفاہت اور عبث کو یا طلب محال کو مستلزم ہوگا۔ اور انبیاء ان باتوں سے پاک ہیں اور یہ کہ اللہ تعالیٰ نے رویت کو استقرار جبل پر معلق فرمایا اور وہ فی نفسہ امر ممکن ہے اور جو ممکن پر معلق ہو وہ بھی ممکن ہے اس لئے کہ تعلیق کا مقصد معلق بہ کے ثبوت کے وقت معلق کے ثبوت کی خبر دینا ہے۔ حالانکہ محال ممکنہ صورتوں میں سے کسی صورت پر بھی ثابت نہیں ہوتا۔

تشریح باری تعالیٰ کی رویت کے ممکن ہونے پر دوسرا استدلال نقلی ہے، اس استدلال کے تحت شارح ؒ نے دو دلیلیں ذکر فرمائی ہیں۔ مگر چونکہ دونوں دلیلوں کا ماخذ ایک ہی آیت ہے اس لئے شارح ؒ نے ایک ہی دلیل کے عنوان سے دونوں کا ذکر کیا، اول اور ثانی کا عنوان قائم نہیں فرمایا اور وہ آیت جو دونوں دلیلوں کا ماخذ ہے یہ ہے "ولما جاء موسیٰ لمیقاتنا وکلمہ ربہ قال رب أرني أنظر إليك، قال لن تراني ولكن انظر إلى الجبل فإن استقر مكانه فسوف تراني فلما تجلى ربه للجبل جعله دكا وخر موسى صعقا فلما أفاق قال سبحانك إني تبت إليك وأنا أول المؤمنين۔" ترجمہ۔ اور جب موسیٰ علیہ السلام ہمارے وقت (موعود) پر آئے اور ان کے رب نے ان سے بات کی، تو موسیٰ علیہ السلام نے عرض کیا کہ اے میرے پروردگار مجھے اپنا دیدار کرا دیجئے کہ میں آپ کو ایک نظر دیکھ لوں۔ ارشاد ہوا کہ تم مجھ کو دنیا میں ہرگز نہیں دیکھ سکتے۔ لیکن تم اس پہاڑ کی طرف دیکھتے رہو (اس پر ہم ایک جھلک ڈالتے ہیں) سو اگر یہ اپنی جگہ پر قرار رہا تو تم بھی دیکھ سکو گے۔ پس ان کے رب نے جو اس پر تجلی فرمائی تو تجلی نے اس پہاڑ کے پرخچے اڑا دئے اور موسیٰ علیہ السلام بیہوش ہو کر گر پڑے، پھر جب ہوش میں آئے تو عرض کیا بے شک آپ کی ذات (ان آنکھوں کی برداشت سے) منزہ اور پاک ہے، میں آپ کی جناب میں معذرت کرتا ہوں۔ اور آپ کے ارشاد "لن ترانی" پر سب سے پہلے میں یقین کرتا ہوں۔

اب آیت مذکورہ بالا سے ماخوذ نمبروار دونوں دلیلیں سنئے۔

(۱) حضرت موسیٰ علیہ السلام نے اللہ کا کلام سنا، کلام سن کر متکلم کی دید کا اشتیاق پیدا ہوا اور دیدار کی درخواست کی، فرمایا "رب أرني" اے میرے پروردگار مجھے اپنا دیدار کرا دیجئے، جواب ارشاد ہوا "لن تراني" تم مجھے دیکھ نہ سکو گے اور میرے جمال بے مثال کی تاب نہ لا سکو گے۔ موسیٰ علیہ السلام کی یہ درخواست خود باری تعالیٰ کی رویت کے ممکن ہونے پر دلالت کرتی ہے اس لئے کہ اگر اللہ تعالیٰ کی رویت

جیسا کہ استقرار جبل سے استقرار و سکون بحالت حرکت مراد ہے اور استقرار بحالت حرکت اجتماع ضدین کو مستلزم ہونے کی وجہ سے محال ہے۔ لہٰذا اس پر جو رویت معلق ہے وہ بھی محال ہوگی۔

ان دونوں اعتراضوں کا مشترک جواب یہ دیا گیا کہ دونوں خلاف ظاہر ہیں۔ اول تو اس لئے خلاف ظاہر ہے کہ اگر موسیٰ علیہ السلام قوم کے لئے رویت کی درخواست کرتے تو "رب ارنی" نہ فرماتے بلکہ کہتے "رب أرهم" اے پروردگار ان کو جلوۂ دیدار کرا دیجئے۔ اسی طرح "أنظر إليك" کے بجائے "ينظروا إليك" فرماتے یعنی یہ لوگ آپ کو دیکھیں۔ اور ثانی اس لئے خلاف ظاہر ہے کہ آیت میں استقرار مطلق ہے حالت حرکت کے ساتھ مقید نہیں ہے۔

قوله: على أن القوم الخ دونوں اعتراضوں کا مشترک جواب دینے کے بعد اب ہر ایک کا الگ الگ جواب دے رہے ہیں۔ پہلے اعتراض کا جواب یہ ہے کہ موسیٰ علیہ السلام کی قوم جس نے "لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة" کہا تھا، اگر مومن تھی تو موسیٰ علیہ السلام کا صرف اتنا کہہ دینا کافی تھا کہ اللہ کی رویت محال ہے۔ لہٰذا ایسی درخواست مناسب نہیں ہے۔ اور اگر کافر تھی تو اللہ تعالیٰ کی طرف سے موسیٰ علیہ السلام کے رویت کے محال ہونے کی خبر دینے میں وہ لوگ موسیٰ علیہ السلام کی تصدیق نہ کرتے۔ بہر صورت رویت کی درخواست عبث اور بے سود ہوگی۔

قوله: والاستقرار الخ یہ دوسرے اعتراض کا جواب ہے کہ معلق علیہ یعنی استقرار سے اگر استقرار بحالت حرکت مراد لی جائے جیسا معترض نے کہا ہے تو یہ بھی ممکن ہے بایں طور کہ حرکت کی جگہ سکون طاری ہو جائے اور یہ محال نہیں ہے بلکہ محال تو حرکت و سکون کا اجتماع ہے۔

فأجيب بالنقل، وقد ورد الدليل السمعي بإيجاب رؤية المؤمنين الله تعالى في الدار الآخرة. أما الكتاب فقوله تعالى: وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة. وأما السنة فقوله عليه السلام: إنكم سترون ربكم كما ترون القمر ليلة البدر، وهو مشهور رواه أحد وعشرون من أكابر الصحابة رضوان الله عليهم. وأما الإجماع فهو أن الأمة كانوا مجتمعين على وقوع الرؤية في الآخرة، وأن الآيات الواردة في ذلك محمولة على ظواهرها، ثم ظهرت مقالة المخالفين وشاعت شبههم وتأويلاتهم.

ترجمہ: اور اللہ تعالیٰ کی رویت یعنی آنکھ سے دکھائی دینا نقل سے ثابت ہے اور آخرت میں اللہ تعالیٰ کو مومنین کا دیکھنا ثابت ہونے کے متعلق دلیل نقلی وارد ہے۔ بہر حال کتاب اللہ

میں تو اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد ہے کہ بہت سے لوگ اس دن ہشاش بشاش ہوں گے۔ اپنے پروردگار کو دیکھیں گے اور بہرحال سنت تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد ہے کہ تم اپنے پروردگار کو دیکھوگے جس طرح چاند کو چودھویں شب میں دیکھتے ہو اور یہ حدیث مشہور ہے جس کو اکیس اکابر صحابہ نے روایت کیا ہے اور بہرحال اجماع تو وہ یہ ہے کہ امت آخرت میں اللہ تعالیٰ کی رویت واقع ہونے پر اور اس بات پر متفق رہی ہے کہ اس سلسلہ میں وارد آیات اپنے ظاہری معنیٰ پر محمول ہیں۔ پھر اس کے بعد مخالفین کی بات سامنے آئی۔ اور ان کے شبہات اور انکی تاویلات عام ہوئیں۔

تشریح: اس سے پہلے ماتن نے بیان فرمایا تھا کہ اللہ تعالیٰ کی رویت یعنی دکھائی دینا عقلاً ممکن ہے اور اب بتلا رہے ہیں کہ آخرت میں اہل ایمان کے لئے رویت کا حصول اور وقوع نقل سے ثابت ہے۔ اور جو چیز عقلاً ممکن ہو اور دلیل نقلیہ کتاب و سنت نے اس کے وقوع کی خبر دی ہو اس کی تصدیق واجب ہے۔ آخرت میں مومنین کو اللہ تعالیٰ کا دیدار نصیب ہونے پر دلیل نقلی کتاب اللہ سنت اور اجماع ہے۔ کتاب اللہ میں دلیل اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے کہ "وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ" محل استشہاد "إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ" ہے کیونکہ حرف "إِلَىٰ" صلہ ہے "نَاظِرَةٌ" کا اور جب نظر کا لفظ إلیٰ کے ذریعہ متعدی ہو تو وہ رویت کے معنیٰ میں ہوتا ہے اور مخالفین کا یہ قول کہ "إِلَىٰ" حرف نہیں ہے بلکہ اسم ہے اور "آلَاء" کا مفرد ہے جس کے معنیٰ نعمت کے ہیں اور ناظرۃ بمعنیٰ منتظرۃ ہے اور مطلب یہ ہے کہ مومنین جنت میں اپنے پروردگار کی نعمتوں کا انتظار کریں گے۔ تو یہ سیاق و سباق آیت کے مخالف ہے کیونکہ آیت اہل ایمان کو بشارت دینے اور اس بات کی خبر دینے کے لئے آئی ہے کہ اہل ایمان کے لئے وہاں خوشی ہی خوشی ہے۔ رنج و غم کا وہاں نام و نشان بھی نہیں۔ اور انتظار کو تو اشد من الموت کہا گیا ہے۔ اسی طرح کفار کی تحقیر و اہانت کے موقع پر اللہ تعالیٰ نے ارشاد فرمایا۔ "كَلَّا إِنَّهُمْ عَن رَّبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَّمَحْجُوبُونَ" یعنی کفار اس روز اپنے پروردگار کے دیدار سے محروم ہوں گے اور دیدار الٰہی سے محرومی کفار کے لئے باعث تحقیر اسی وقت ہوگی جب یہ محرومی ان ہی کے ساتھ مخصوص ہو۔ اور اہل ایمان دیدار خداوندی سے شرف یاب ہوں۔

اور سنت میں دلیل وہ حدیث مشہور ہے جس کو اکیس اکابر صحابہ نے روایت کیا ہے کہ نبی کریم صلے اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ تم اپنے پروردگار کو اس طرح دیکھوگے جس طرح چودھویں شب میں چاند کو دیکھتے ہو۔ تیسری دلیل اجماع ہے وہ یہ کہ مخالف فرقوں کے ظہور سے پہلے امت کا اس بات پر اتفاق رہا ہے کہ آخرت میں اللہ تعالیٰ کی رویت ہوگی اور اس پر بھی اتفاق رہا ہے کہ وقوع رویت کے سلسلے میں وارد آیات اپنے ظاہری معنیٰ پر محمول ہیں۔ اس مسئلہ میں اختلاف کرنے

حاستۂ بصر کے ذریعہ دیکھنے میں ہے۔ پھر اگر اعتراض کیا جائے کہ اگر باری تعالیٰ کی رویت کا وجود ممکن ہے۔ درآں حالیکہ ہمارا حاسۂ بصر صحیح ہو۔ اور رویت کے تمام شرائط موجود ہوں تو اس کا دکھائی دینا واجب ہے۔ ورنہ یہ بات جائز ہونی چاہیئے کہ ہمارے سامنے بلند و بالا پہاڑ ہوں جنہیں ہم نہ دیکھیں اور یہ سفسطہ اور خلاف بداہت ہے ہم جواب دیں گے کہ یہ تسلیم نہیں اس لئے کہ رویت ہمارے نزدیک اللہ تعالیٰ کے خلق کی وجہ سے ہے پس شرائط کے جمع ہونے کے وقت واجب نہیں ہے۔

تشریح بعض لوگوں نے اللہ تعالیٰ کے دکھائی دینے کے لئے معتزلہ کی ذکر کردہ چیزیں شرط نہ ہونے کے سلسلہ میں یہ دلیل بیان فرمائی ہے جو ہم ذکر کر چکے ہیں۔ حالانکہ شرائط مذکورہ میں بعض جن کا رائی میں ہونا ضروری ہے۔ مثلاً رائی کی ستاب بصری کا مرئی سے اتصال اور رائی کا مرئی سے اتنا فاصلہ پر ہونا جو بہت زیادہ قریب نہ ہو ذات باری میں متحقق نہیں ہیں تو اسی طرح ان شرائط کے بغیر وہ ہم کو دکھائی بھی دیں گے اس دلیل پر شارح نے یہ احتمال وارد کیا کہ گفتگو اس رویت کے بارے میں ہے جو حاسۂ بصر کے ذریعہ ہو اور اللہ تعالیٰ کا ہم کو دیکھنا حاسۂ بصر کے ذریعہ نہیں ہے۔

قولہ: فان قیل الخ یہ رویت باری کے سلسلہ میں معتزلہ کا عقلی شبہ ہے جس کو شبہۃ الموانع کا نام دیا جاتا ہے۔ حاصل شبہ یہ ہے کہ اگر اللہ تعالیٰ کا دکھائی دینا ممکن ہوتا درآں حالیکہ دیکھنے والوں کا حاسۂ بصر صحیح سالم ہو تو ضروری تھا کہ سلیم البصر کو اللہ دکھائی دینا چاہئے۔ اور اگر تم یہ کہو کہ شرائط کے باوجود دکھائی دینا ضروری نہیں۔ تو حواس سے اعتماد ہی ختم ہو جاتا ہے پھر تو جائز ہونا چاہیئے کہ ہمارے سامنے بلند و بالا پہاڑ ہوں اور باوجود حاسۂ بصر کے صحیح سالم ہونے کے ہم ان کو نہ دیکھیں اور یہ باطل ہے جواب یہ ہے کہ مذکورہ دونوں شرطوں یعنی باری تعالیٰ کی رویت کے ممکن ہونے اور ہمارے حاسۂ بصر کے صحیح ہونے سے وقوع رویت کا ضروری ہونا تسلیم نہیں کیونکہ رویت ہمارے نزدیک اللہ تعالیٰ کے خلق کا نتیجہ ہے۔ شرائط کے پائے جانے سے اس کا تحقق اور وقوع ضروری نہیں ہے۔ تا وقتیکہ اللہ تعالیٰ پیدا نہ کریں۔

ومن السمعیات قوله تعالى لا تدركه الأبصار والجواب بعد تسليم كون الأبصار للاستغراق وإفادته عموم السلب لا سلب العموم وكون الإدراك هو الرؤية مطلقا لا الرؤية على وجه الإحاطة بجوانب المرئي أنه لا دلالة فيه على عموم الأوقات والأحوال

ترجمہ اور معتزلہ کی نقلی دلیل سمعیات میں سے اللہ تعالیٰ کا ارشاد "لا تدرکہ الابصار" ہے۔ اور "الابصار" کا برائے استغراق ہونا۔ اور اس کا عموم سلب پر دلالت کرنا نہ کہ

سلب عموم پر۔ اور ادراک سے مطلق رویت مراد ہو یا نگاہ کو مرئی کے اطراف و جوانب کا احاطہ کرنے کے طور پر دیکھنا تسلیم کرنے کے بعد جواب یہ ہے کہ اس ارشاد باری میں تمام اوقات و احوال کو عام ہونے پر کوئی دلیل نہیں ہے۔

تشریح رویت باری کے ممکن نہ ہونے پر معتزلہ کی عقلی دلیل اور اس کا جواب ذکر کرنے کے بعد ان کی نقلی دلیل اور اس کا جواب ذکر فرماتے ہیں۔ رویت کے ممکن نہ ہونے پر معتزلہ کی قوی تر نقلی دلیل ارشاد باری "لا تدرکہ الابصار" سے۔ وجہ استدلال یہ ہے کہ "الابصار" جمع معرف باللام ہے۔ اور علماء اصول و عربیت و مفسرین کا اس بات پر اجماع ہے کہ جمع معرف باللام، استغراق کے لئے ہوتا ہے۔ لہٰذا ادراک یعنی رویت کی نفی ہر بصر سے ہوگی اور مذکورہ ارشاد باری "لا تدرکہ الابصار" کے معنی میں ہے۔ یہ سالبہ کلیہ ہے۔ اور معنی یہ ہیں کہ موجودات کا فرد کوئی بھی نگاہ اللہ تعالیٰ کو نہیں دیکھ سکتی۔

شارح رحمۃ اللہ علیہ نے عقلی دلیل المعتزلہ کے چار جوابات دئے ہیں۔ (۱) صیغہ جمع پر داخل لام تعریف اس وقت برائے استغراق ہوتا ہے جب عہد خارجی مراد ہونے پر کوئی قرینہ نہ ہو۔ اور نصوص سے ابصار مومنین کو آخرت میں اللہ تعالیٰ کی رویت حاصل ہونے کا ثبوت اس بات کا قرینہ ہے کہ یہاں "الابصار" کا لام تعریف عہد خارجی کے لئے ہے اور اس سے ابصار کفار مراد ہیں اور آیت کا مطلب یہ ہے کہ کفار کی نگاہیں اس کو نہ دیکھیں گی۔ (۲) اور اگر ہم یہ مان لیں کہ "الابصار" میں لام تعریف استغراق کے لئے ہے تو بھی تمہارا مقصود یعنی آیت کا عموم سلب اور سلب کلی پر دلالت کرنا ثابت نہیں ہوتا۔ بلکہ ہم یہ کہتے ہیں کہ آیت سلب عموم پر دلالت کرتی ہے اس لئے کہ "لا تدرکہ الابصار" لام تعریف برائے استغراق ہونے کی صورت میں "تدرکہ کل بصر" کے معنی میں ہوگا جو موجبہ کلیہ ہے۔ پھر اس کے بعد جب اس پر حرف نفی داخل ہوا تو ایجاب کلی کا رفع ہو گیا اور آیت کے معنی "لا تدرکہ جمیع الابصار" ہوئے یعنی تمام نگاہیں اس کو نہ دیکھیں گی۔ اور یہ عموم سلب نہیں بلکہ سلب عموم ہے جو بعض نگاہوں یعنی ابصار مومنین کے دیکھنے کے منافی نہیں ہے۔ (۳) اگر یہ بھی مان لیں کہ آیت عموم سلب اور سلب کلی پر دلالت کرتی ہے تو ہم یہ نہیں مانتے کہ آیت میں ادراک سے مطلق رویت مراد ہے۔ بلکہ ہم کہتے ہیں کہ ادراک سے مراد مرئی کے تمام حدود و اطراف کا احاطہ کرکے دیکھنا ہے ایسا نہ ہو کہ اس کی کوئی جانب نگاہ سے پوشیدہ رہ جائے۔ جیسا کہ کہتے ہیں رأیت الھلال وما ادرکتہ۔ یعنی میں نے چاند کو دیکھا مگر اس کو نگاہ کے احاطہ میں نہ

بندہ سے اس کے ارادہ و اختیار کے بغیر صادر ہوتے ہیں جیسے حرکت مرتعش یعنی اس شخص کی حرکت جسے رعشہ کا عارضہ ہو۔ اس طرح کے افعال بالاتفاق اللہ تعالیٰ کی مخلوق ہیں۔ ان کے صدور میں بندہ کی قدرت واختیار کو کوئی دخل نہیں (۲) افعال اختیاریہ مثلاً کفر و ایمان، طاعت اور معصیت وغیرہ۔ یہی محل اختلاف ہیں۔ جبریہ ان افعال کے بارے میں بھی بندہ کو مجبور محض مانتے ہیں اور معتزلہ کہتے ہیں کہ بندہ خود ان افعال کا موجد اور خالق ہے۔ اللہ تعالیٰ کی قدرت کو کوئی دخل نہیں اور اہل السنت والجماعت نہ تو جبریہ کی طرح بندہ کو مجبور محض مانتے ہیں کہ اس کی قدرت واختیار کو کوئی دخل نہ ہو۔ اور نہ معتزلہ کی طرح اللہ تعالیٰ کو بالکل بے دخل مانتے ہیں بلکہ کہتے ہیں کہ بندوں کے افعال اختیاریہ بندہ اور خدا دونوں کی قدرت سے وجود میں آتے ہیں۔ بندہ کی قدرت کا تعلق کسب ہے۔ اور اللہ کی قدرت کا تعلق خلق ہے یعنی بندہ کاسب ہے اور اللہ خالق ہے۔ پھر متقدمین معتزلہ بندہ کے لئے خالق کا لفظ استعمال کرنے سے احتراز کرتے تھے کیونکہ سلف کا اجماع تھا کہ اللہ کے سوا کوئی خالق نہیں۔ اس سے متقدمین نے صرف نام کا حصر سمجھا۔ مگر متاخرین معتزلہ نے جب دیکھا کہ خالق، موجد، مخترع سب کا معنی ایک ہی ہے یعنی عدم سے نکال وجود کی طرف لانے والا۔ تو انھیں بندہ پر لفظ خالق کے اطلاق کی جرأت ہوئی اور صاف لفظوں میں کہنے لگے کہ بندہ اپنے افعال کا خالق ہے۔

احتج اهل الحق بوجوه۔ الاول ان العبد لو كان خالقا لافعاله لكان عالما بتفاصيلها ضرورة ان ايجاد الشئ بالقدرة والاختيار لا يكون الا كذلك واللازم باطل فان المشي من موضع الى موضع قد يشتمل على سكنات متخللة وعلى حركات بعضها اسرع وبعضها ابطأ ولا شعور للماشي بذلك وليس هذا ذهولا عن العلم بل لو سئل لم يعلم وهذا في اظهر افعاله واما اذا تأملت في حركات اعضائه في المشي والاخذ والبطش ونحو ذلك وما يحتاج اليه من تحريك العضلات وتمديد الاعصاب ونحو ذلك فالامر اظهر۔

ترجمہ اہل حق نے چند طریقوں سے استدلال کیا ہے اول یہ کہ بندہ اگر اپنے افعال کا خالق ہوتا تو ان کی تفصیلات کا علم رکھتا اس بات کے یقینی ہونے کی وجہ سے کہ قدرت و اختیار سے شی کا ایجاد اسی طرح سے ہوتا ہے اور لازم باطل ہے۔ کیونکہ ایک جگہ سے دوسری جگہ تک چلنا درمیانی سکنات اور ایسی حرکات پر مشتمل ہوتا ہے جن میں بعض سریع اور بعض بطی ہوتی ہیں۔ اور ماشی کو اس کی خبر نہیں ہوتی اور یہ علم سے ذہول نہیں ہے بلکہ اگر اس سے پوچھا جائے تو اسے علم نہ ہوگا اور یہ تو اس کے ظاہری افعال

میں ہے ورنہ بہر حال جب تم مشی اور اخذ اور بطش وغیرہ کے دوران اس کے اعضاء کی حرکات اور عضلات کو حرکت دینے اور اعصاب کو دراز کرنے وغیرہ میں جن کی ضرورت پڑتی ہے غور کرو تو یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ بندہ کو ان باتوں کی خبر نہیں ہوتی ہے۔

تشریح اہل السنت والجماعت نے افعال عباد کے اللہ تعالیٰ کی مخلوق ہونے پر عقلی اور نقلی دونوں قسم کے دلائل پیش کئے ہیں۔ عبارت مذکورہ میں شارح رحمۃ اللہ علیہ نے جو پہلی دلیل عقلی ذکر کی ہے اس کا حاصل یہ ہے کہ اگر بندہ اپنے افعال کا خود خالق ہوتا تو ان افعال کے تفصیلی احوال کا علم رکھتا مگر تالی اور لازم باطل ہے۔ لہٰذا مقدم یعنی بندہ کا اپنے افعال کا خالق ہونا بھی باطل ہے۔ مقدم یعنی بندہ کے خالق افعال ہونے اور تالی یعنی ان افعال کے تفصیلی احوال کا علم رکھنے کے درمیان ملازمہ کی دلیل شارح نے اپنے قول ضرورة ان ایجاد الشئ سے بیان کی ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ خلق کے معنی قدرت و ارادہ کے ساتھ شئ کا ایجاد کرنا ہے۔ اور کسی چیز کا قصد و ارادہ بغیر علم کے نہیں ہو سکتا۔

معلوم ہوا کہ کسی چیز کا خالق ہونے کے لئے اس کے تفصیلی احوال کا علم رکھنا ضروری ہے۔ اور تالی اور لازم یعنی بندہ کو اپنے افعال کے تفصیلی احوال کا علم نہ ہونے کی دلیل یہ ہے کہ ایک جگہ سے دوسری جگہ تک ماشی بندہ کا اختیاری فعل ہے جو بہت سی حرکات اور درمیانی سکنات پر مشتمل ہے لیکن بندہ کو ان تفصیلات کا علم نہیں ہے۔ وہ یہ نہیں جانتا کہ کونسا قدم کتنی دیر زمین پر رہا اور کون سا کتنی دیر تک ہوا اور فضا میں معلق رہا نہ وہ اس بات کا علم رکھتا ہے کہ کون سا قدم زمین پر پورا پڑا اور کون سے قدم کا تھوڑا حصہ زمین پر لگا اور قدم کی کون سی حرکت سریع تھی اور کون سی حرکت بطئی تھی۔ اور یہ تو اپنے نفس کے ظاہری احوال سے بندہ کی لاعلمی کا حال ہے۔ اور اگر باطنی احوال میں غور و فکر کیا جائے۔ مثلاً مشی کے وقت یا کسی چیز کو لینے اور پکڑنے کے وقت کن کن رگوں اور پٹھوں کو حرکت ہوئی اور کن اعصاب میں تناؤ ہوا وغیرہ وغیرہ تو اس وقت اس کی لاعلمی اور بھی واضح ہو جاتی ہے اور یہ کہنا صحیح نہیں کہ بندہ کو ان احوال کا علم ہے مگر اس سے ذہول ہے یعنی ذہن غافل ہے کیونکہ اگر یہ محض ذہول ہوتا تو پوچھے جانے پر ذہول اور ذہن کی غفلت زائل ہو جاتی اور اسے علم ہوتا۔ حالانکہ پوچھے جانے پر بھی وہ لاعلم ہی رہتا ہے

الثانی النصوص الواردة فی ذالک کقوله تعالیٰ والله خلقكم وما تعملون. ای عملكم على ان ما مصدرية لئلا يحتاج الى حذف الضمير او معمولكم على ان ما موصولة ويشمل الافعال لانا اذا قلنا افعال العباد مخلوقة لله تعالىٰ او للعبد لم نرد بالفعل المعنى المصدرى الذى هو الايجاد والايقاع بل الحاصل بالمصدر الذى هو متعلق الايجاد

وہ چیز مراد ہوتی ہے جس کا ایقاع اور ایجاد ہوتا ہے جس کو حاصل مصدر کہتے ہیں۔ دوسرے لفظوں میں یوں بھی کہہ سکتے ہیں کہ فعل سے وہ چیز مراد ہے جو بندہ کے کسب سے وجود میں آئے اور بندہ کی طرف جس کی نسبت کی جائے جیسے نماز، زکوۃ، ایمان و کفر وغیرہ۔ دونوں کا ثبوت ہے کہ فعل سے معنی مصدری نہیں بلکہ حاصل مصدر مراد ہے۔ یہ ظاہر ہونے کی بناء پر بعض لوگوں نے کہا کہ افعال عباد کے اللہ کی مخلوق ہونے پر استدلال حرف ما کے مصدریہ ہونے پر موقوف ہے۔ موصولہ ہونے کی صورت میں استدلال صحیح نہ ہوگا۔

دوسری آیت جو افعال عباد کے اللہ تعالیٰ کی مخلوق ہونے پر دلالت کرتی ہے، وہ ارشاد باری "لا اِلٰہ اِلَّا ھُوَ خَالِقُ کُلِّ شَیْءٍ فَاعْبُدُوْہُ" ہے۔ وجہ استدلال یہ ہے کہ اس میں اللہ تعالیٰ نے اپنے کو ہر شئی کا خالق فرمایا ہے اور افعال عباد بھی شئی ہیں لہٰذا افعال عباد کا بھی خالق وہی ہوگا۔ اس دلیل پر اشکال وارد ہوتا ہے کہ لفظ شئی بمعنی موجود عام ہے موجود ذات کو اور ذات باری و صفات باری کو۔ حالانکہ ذات باری اور صفات باری لفظ شئی کے عموم سے خارج ہیں۔ اور شئی سے صرف ممکن مراد ہے۔ لہٰذا لفظ شئی عام مخصوص منہ البعض ہوا۔ جو قطعی الدلالۃ نہیں ہے تو عقیدہ اعتقادی مسئلہ میں اس سے استدلال درست نہیں ہوگا کیونکہ اعتقادی مسائل قطعی دلائل سے ثابت کئے جاتے ہیں نہ کہ ظنی دلائل سے۔ شارح رحمہ نے اپنے قول ای مخصوص بدلالۃ العقل سے یہ جواب دیا کہ شئی سے خاص طور پر ممکن مراد ہونے کی دلیل اور شئی کو ممکن کے ساتھ خاص کرنے والی چیز عقل ہے کیونکہ عقل ہی فیصلہ کرتی ہے کہ اللہ تعالیٰ مخلوق نہیں ہے اور جس عام کا مخصص دلیل عقلی ہو وہ قطعی الدلالت ہوتا ہے ظنی تو وہ عام مخصوص منہ البعض ہوتا ہے جس کا مخصص دلیل نقلی ہو۔

تیسری آیت جو افعال عباد کے اللہ کی مخلوق ہونے پر دلالت کرتی ہے وہ ارشاد باری "أَفَمَنْ یَّخْلُقُ کَمَنْ لَّا یَخْلُقُ" ہے۔ ترجمہ: کیا خالق (یعنی اللہ تعالیٰ) اور غیر خالق (یعنی معبودان باطل) برابر ہیں؟ اس آیت میں استفہام انکاری ہے اس آیت میں اللہ تعالیٰ نے اپنا خالق ہونا اپنی مدح کے مقام میں ذکر فرمایا ہے نیز خالق ہونے کو مستحق عبادت ہونے کا مدار ٹھہرایا ہے اور مدح اسی وقت حاصل ہو سکتی ہے جب خالقیت اسی کے ساتھ خاص ہو، اسی طرح استحقاق عبادت اس کے ساتھ اسی وقت خاص ہو سکتا ہے جب اس کے علاوہ کوئی بھی خالق نہ ہو اور جب خالق ہونا اسی کے ساتھ خاص ہے تو بندہ اپنے افعال کا خالق نہ ہوگا بلکہ اللہ تعالیٰ ہی افعال عباد کے خالق ہوں گے۔

لا یقال فالقائل بکون العبد خالقا لافعالہ یکون من المشرکین دون الموحدین لانا نقول الاشراک هو اثبات الشریک فی الالوهیة بمعنی وجوب الوجود کما

للمجوس، او بمعنی استحقاق العبادۃ کما لعبدۃ الاصنام والمعتزلۃ لا یثبتون ذالک بل لا یجعلون خالقیۃ العبد کخالقیۃ اللہ تعالیٰ لافتقارہ الی الآلات الا ان المشائخ قد بالغوا فی تضلیلھم فی ھذہ المسألۃ حتی قالوا ان المجوس اسعد حالا منھم حیث لم یثبتوا الا شریکا واحدا والمعتزلۃ یثبتون شرکاء لا تحصی۔

ترجمہ یہ اعتراض نہ کیا جائے کہ پھر تو بندہ کو اپنے افعال کا خالق کہنے والا مشرک ہوگا موحد نہ ہوگا۔ اس لئے کہ ہم جواب دیں گے کہ شرک کا معنی الوہیت یعنی واجب الوجود ہونے میں شریک ماننا ہے جیسا کہ مجوس کا شرک، یا مستحق عبادت ہونے میں شریک ماننا ہے جیسا کہ بت پرستوں کا شرک۔ اور معتزلہ یہ دونوں باتیں نہیں مانتے، بلکہ بندہ کی خالقیت کو اللہ تعالیٰ کی خالقیت کے برابر نہیں کہتے لیکن مشائخ نے اس مسئلہ میں ان کو گمراہ ٹھہرانے میں بڑا زور صرف کیا، یہاں تک کہ یہ کہا کہ مجوس ان سے بہتر ہیں کیونکہ انھوں نے صرف ایک شریک مانا، اور معتزلہ بے شمار شریک مانتے ہیں۔

تشریح اور جب یہ کہا گیا کہ اہل سنت نے خالقیت کو استحقاق عبادت کا مدار ٹھہرایا ہے تو اس پر اشکال وارد ہوتا ہے کہ جب خالقیت استحقاق عبادت کا مدار ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ جو خالق ہوگا وہ مستحق عبادت ہوگا تو پھر معتزلہ کی تکفیر کرلی جائے کیونکہ بندہ کو افعال کا خالق کہہ کر استحقاق عبادت میں اس کو اللہ کا شریک ٹھہرانے کے مرتکب ہوئے ہیں حالانکہ ہم ان کی تکفیر نہیں کرتے۔

شارح فرماتے ہیں کہ یہ اعتراض اس لئے نہ کیا جائے کہ شرک توحید کا مقابل ہے اور توحید کا ایک معنی تو یہ ہے کہ واجب الوجود صرف ایک ہستی ہے۔ واجب الوجود ہونے میں کوئی اس کا شریک نہیں ہے اس معنی کے مقابل میں شرک کا معنی ہوگا واجب الوجود ہونے میں کسی کو اللہ کا شریک ماننا جس طرح کہ مجوس کہتے ہیں کہ خالق دو ہیں۔ ایک خالق خیر ہے جو یزداں کہلاتا ہے۔ دوسرا خالق شر ہے جو اہرمن کہلاتا ہے۔ اور یہ دونوں کو واجب الوجود کہتے ہیں۔ تو اہرمن کو انھوں نے واجب الوجود ہونے میں شریک ٹھہرایا۔ اور توحید کا دوسرا معنی یہ ہے کہ مستحق عبادت صرف ایک ذات ہے۔ استحقاق عبادت میں کوئی اس کا شریک نہیں تو اس کے مقابل میں شرک کا مطلب ہوگا استحقاق عبادت میں کسی کو خدا کا شریک ٹھہرانا بت پرست اسی دوسرے معنی میں مشرک ہیں۔ کیونکہ واجب الوجود وہ بھی ایک ہی مانتے ہیں۔ البتہ مستحق عبادت ہونے میں وہ بتوں کو خدا کا شریک ٹھہراتے ہیں۔ اور معتزلہ شرک کے مذکورہ بالا دونوں معنوں میں سے کسی کے قائل نہیں۔ نہ تو وہ واجب الوجود ہونے میں کسی کو شریک مانتے ہیں۔ اور نہ مستحق عبادت ہونے میں بلکہ وہ خالقیت کے استحقاق عبادت کا مدار ہونے کا انکار کرتے ہیں۔ اور بندہ کو

خالق کہتے ہیں مگر اس کی خالقیت کو اللہ کی خالقیت کی برابر نہیں مانتے کیونکہ وہ کسی چیز کے خلق وایجاد میں اسباب وآلات کا محتاج ہے جبکہ اللہ تعالیٰ کسی چیز کا محتاج نہیں۔ ہاں زیادہ سے زیادہ یہ کہا جاسکتا ہے کہ جب خالقیت پر استحقاق عبادت کا مدار ہے تو بندہ کو خالق کہنے سے اس کو مستحق عبادت کہنا لازم آتا ہے مگر لزوم کفر کفر نہیں ہے۔ بلکہ التزام کفر کفر ہے اور معتزلہ نے التزام نہیں کیا۔ اس لئے ہم ان کی تکفیر نہیں کرتے۔ البتہ مشائخ ماتریدیہ نے خلق افعال کے مسئلہ میں معتزلہ کی تضلیل میں بڑا زور صرف کیا۔ حتی کہ مجوس کو ان سے بہتر بتایا کیونکہ مجوس تو ایک ہی شریک ثابت کرتے ہیں جس کو اہرمن کہتے ہیں۔ اور معتزلہ بے شمار شریک ٹھہراتے ہیں۔ کیونکہ جب بندوں کو خالق کہا ہے، جو کہ بے شمار ہیں۔ تو گویا خالقیت کی بنیاد پر بے شمار بندوں کو استحقاق عبادت میں شریک ٹھہرایا۔

واحتجت المعتزلة بانا نفرق بالضرورة بين حركة الماشي وبين حركة المرتعش ان الاولى باختياره دون الثانية، وبانه لو كان الكل بخلق الله تعالى لبطلت قاعدة التكليف والمدح والذم والثواب والعقاب وهو ظاهر، والجواب ان ذلك انما يتوجه على الجبرية القائلين بنفي الكسب والاختيار اصلا، واما نحن فنثبته على ما نحققه ان شاء الله تعالى

ترجمہ اور معتزلہ یہ دلیل پیش کرتے ہیں کہ ہم ماشی کی حرکت اور رعشہ والے کی حرکت کے درمیان بدیہی طور پر یہ فرق کرتے ہیں کہ پہلی حرکت اس کے اختیار سے ہے دوسری نہیں ہے اور یہ دلیل کہ اگر سب ہی افعال اللہ کے خلق کا نتیجہ ہوں تو تکلیف کا قاعدہ ٹوٹ جائے گا اور مدح و ذم اور ثواب وعقاب باطل ہوگا۔ اور یہ ظاہر ہے۔ اور جواب یہ ہے کہ یہ استدلال جبریہ کے خلاف جاتا ہے جو کسب اور اختیار بالکل نہ ہونے کے قائل ہیں۔ اور ہم تو ثابت کرتے ہیں جیسا کہ آگے ان شاء اللہ ہم بیان کریں گے۔

تشریح بندہ کے اپنے افعال اختیاریہ کا خالق ہونے پر معتزلہ ایک دلیل یہ پیش کرتے ہیں کہ ہمیں ماشی کی حرکت کے اختیاری ہونے اور رعشہ والے شخص کی حرکت کے غیر اختیاری ہونے کا یقین ہے۔ سو اگر اللہ تعالیٰ ہی دونوں حرکتوں کا خالق ہوتا تو دونوں حرکتیں اختیاری ہوتیں یا دونوں غیر اختیاری ہوتیں۔ دونوں میں فرق نہ ہوتا اور ثانی باطل ہے تو اسی طرح مقدم یعنی اللہ تعالیٰ کا دونوں حرکتوں کا خالق ہونا بھی باطل ہے۔ اس لئے ہم کہتے ہیں کہ افعال غیر اختیاریہ مثلاً حرکت رعشہ کا خالق تو اللہ تعالیٰ ہے اور افعال اختیاریہ کا خالق خود بندہ ہے۔ دوسری دلیل معتزلہ کی یہ ہے کہ اگر سارے افعال عباد کا

فتبارک اللہ احسن الخالقین۔ و اذ تخلق من الطین کہیئۃ الطیر۔ والجواب ان الخلق ھھنا بمعنی التقدیر۔

ترجمہ اور بعض معتزلہ کی طرف سے یہ دلیل پیش کی جاتی ہے کہ اگر اللہ تعالیٰ افعال عباد کا خالق ہوتا تو وہی قائم اور قاعد اور آکل و شارب اور زانی اور سارق وغیرہ ہوتا۔ اور یہ استدلال زبردست جہالت ہے اس لئے کہ شئ کے ساتھ متصف وہ کہلاتا ہے جس کے ساتھ وہ شئ قائم ہو نہ کہ وہ شخص جو اس کا موجد ہو۔ کیا یہ بات نہیں دیکھتے کہ اللہ تعالیٰ ہی اجسام میں سواد و بیاض اور دیگر صفات کا موجد کرنے والا ہے حالانکہ وہ ان صفات کے ساتھ متصف نہیں ہے اور بعض دفعہ معتزلہ کی طرف سے اللہ تعالیٰ کے ارشاد "فتبارک اللہ احسن الخالقین" اور "و اذ تخلق من الطین کہیئۃ الطیر" سے استدلال کیا جاتا ہے۔ اور جواب یہ ہے کہ خلق یہاں تقدیر کے معنی میں ہے۔

تشریح اللہ تعالیٰ کے بندے کے افعال اختیاریہ کا خالق نہ ہونے پر معتزلہ یہ دلیل بھی پیش کرتے ہیں کہ اگر اللہ تعالیٰ افعال عباد مثلاً قیام، قعود، اکل و شرب وغیرہ کا خالق ہوتا تو قیام کا خالق ہونے کی وجہ سے وہی قائم کہلاتا اور قعود کا خالق ہونے کی وجہ سے قاعد، اکل کا خالق ہونے کی وجہ سے آکل اور شرب کا خالق ہونے کی وجہ سے شارب کہلاتا، حالانکہ باری تعالیٰ یعنی اللہ تعالیٰ کا قائم، قاعد، آکل اور شارب ہونا باطل ہے۔ تو اسی طرح مقدم یعنی اللہ تعالیٰ کا افعال عباد کا خالق ہونا بھی باطل ہے۔ تو شارح رحمۃ اللہ علیہ استدلال مذکور کے بارے میں فرماتے ہیں کہ یہ استدلال معتزلہ کی زبردست جہالت پر دلالت کرتا ہے۔ اس لئے کہ قائم، قاعد، آکل اور شارب وغیرہ صفت کے صیغے ہیں جو اپنے ماخذ اشتقاق یعنی قیام، قعود، اکل اور شرب کے ساتھ متصف ذات پر دلالت کرتے ہیں اور قیام، قعود، اکل اور شرب کے ساتھ متصف وہ کہلائے گا جس کے ساتھ یہ صفات قائم ہوں۔ نہ کہ وہ جو ان کا موجد ہو مثلاً اللہ تعالیٰ اجسام کے اندر سواد، بیاض وغیرہ صفات کا خالق اور موجد ہے۔ مگر کوئی اللہ تعالیٰ کو ان صفات کے ساتھ متصف بنا کر اس کو اسود اور ابیض نہیں کہتا بلکہ جسم کو اسود اور ابیض کہا جاتا ہے۔ کیونکہ سواد اور بیاض جسم کے ساتھ قائم ہیں۔ لہٰذا جسم ہی ان کے ساتھ متصف ہوگا۔ معتزلہ بعض ان نصوص سے بھی استدلال کرتے ہیں جن میں خالقین کا لفظ بصیغہ جمع وارد ہے جو دلالت کرتا ہے کہ خالق صرف اللہ تعالیٰ ہی نہیں، بلکہ بندے بھی خالق ہیں۔ اسی طرح ان نصوص سے بھی استدلال کرتے ہیں۔ جن میں خلق کی اسناد بندوں کی طرف کی گئی ہے۔ مثلاً "و اذ تخلق من الطین" اس میں خلق کی اسناد حضرت عیسیٰ علیہ السلام کی طرف کی گئی ہے۔ معلوم ہوا کہ بندے بھی خالق ہیں۔

شارح نے جواب دیا کہ دونوں مذکورہ معنی کے معنی تقدیر یعنی اندازہ کرنے صورت بنانے، نقشہ اور خاکہ بنانے کے ہیں۔

وهي أي أفعال العباد كلها بإرادته ومشيئته تعالى وتقدس، وقد سبق أنهما عندنا عبارة عن معنى واحد وحكمه لا يبعد أن يكون ذلك إشارة إلى خطاب التكوين وقضيته أي قضائه وهو عبارة عن الفعل مع زيادة إحكام، لا يقال لو كان الكفر بقضاء الله تعالى لوجب الرضا به لأن الرضاء بالقضاء واجب واللازم باطل لأن الرضاء بالكفر كفر، لأنا نقول الكفر مقضي لا قضاء والرضاء إنما يجب بالقضاء دون المقضي، وتقديره وهو تحديد كل مخلوق بحده الذي يوجد من حسن وقبح ونفع وضر وما يحويه من زمان أو مكان وما يترتب عليه من ثواب وعقاب، والمقصود تعميم إرادة الله تعالى وقدرته لما مر أن الكل بخلق الله تعالى وهو يستدعي القدرة والإرادة لعدم الإكراه والإجبار۔

ترجمہ اور وہ یعنی تمام افعال عباد اللہ تعالیٰ کے ارادہ و مشیت کے سبب موجود ہیں اور پہلے گذر چکا ہے کہ ان دونوں سے مراد ہمارے نزدیک ایک ہی معنی ہیں اور اس کے حکم سے ہیں بعید نہیں کہ اس سے خطاب تکوین کی طرف اشارہ ہو اور اس کی قضا سے موجود ہیں اور قضاء سے مراد زیادہ مضبوطی سے کام کرنا ہے۔ یہ اعتراض نہ کیا جائے کہ اگر کفر اللہ کی قضا سے ہے تو اس پر رضا واجب ہے کیونکہ رضا بالقضاء واجب ہے اور لازم باطل ہے کیونکہ رضا بالکفر کفر ہے اس لئے کہ ہم جواب دیں گے کہ کفر مقضی ہے۔ قضا نہیں ہے۔ اور رضاء صرف قضاء پر واجب ہے نہ کہ مقضی پر۔ اور سارے افعال عباد اللہ تعالیٰ کی تقدیر سے ہیں اور وہ ہر مخلوق کو اس کی اس صفت کے ساتھ خاص کرنا ہے جس صفت پر وہ موجود ہوگا مثلاً حسن و قبح و نفع و ضرر اور اس زمان و مکان کے ساتھ کہ جس پر وہ مشتمل ہوگی اور اس ثواب و عقاب کے ساتھ جو اس پر مرتب ہوگا اور مصنف کا مقصود اللہ تعالیٰ کے ارادہ اور قدرت کو عام کرنا ہے۔ کیونکہ یہ گذر چکا ہے کہ سب افعال عباد اللہ تعالیٰ کے خلق کا نتیجہ ہیں اور خلق قدرت و ارادہ کا مقتضی ہے، اللہ تعالیٰ کے مکرہ و مجبور نہ ہونے کی وجہ سے۔

تشریح جب یہ بات ثابت ہوگئی کہ تمام افعال عباد کے خالق اللہ تعالیٰ ہی ہیں اور یہ بات معلوم ہو کہ کسی چیز کا ایجاد بغیر مشیت و ارادہ کے نہیں ہو سکتا۔ تو معلوم ہوا کہ تمام افعال عباد اللہ تعالیٰ کے ارادہ سے واقع ہوتے ہیں خواہ وہ افعال از قبیل خیر ہوں یا از قبیل شر ہوں اس امر میں معتزلہ کا بڑا

جو یہ کہتے ہیں کہ انسان کے اختیاری افعال بندے کے ارادہ سے صادر نہیں ہوتے۔

قولہ: قد سبق لفظ المشیۃ: یعنی اس سے پہلے جہاں صفات ازلیہ کے شمار میں ارادہ اور مشیت کا ذکر آیا ہے، شارح رحمۃ اللہ علیہ نے بتلایا ہے کہ ہمارے نزدیک ارادہ و مشیت ایک ہی صفت کے نام ہیں اور کرامیہ مشیت کو قدیم اور ارادہ کو حادث کہتے ہیں۔

قولہ: وحکمہ: شارح رحمۃ اللہ علیہ نے بتایا کہ حکم سے مراد تکوین یعنی چیز کے پیدا کرنے کے وقت کن فرمانا بھی ہو سکتا ہے جیسا کہ ارشاد ہے: انما امرہ اذا اراد شیئا ان یقول لہ کن فیکون۔ اور یہ بھی ہو سکتا ہے کہ لفظ حکم بمعنی قضاء ہو جو کہ آگے آرہا ہے۔

قولہ: وقضیتہ: ای قضاؤہ: شارح رحمہ اللہ نے قضاء کی تفسیر لفظ فعل (خلق) سے کی ہے اور اس سے قبل تکوین کی بحث کے آغاز میں گذر چکا ہے کہ فعل اور تکوین ایک ہی چیز ہے، معلوم ہوا کہ قضاء سے مراد تکوین ہے۔

قولہ: ولیقال: اعتراض کا حاصل یہ ہے کہ اگر بندے کے سارے افعال اللہ تعالیٰ کی قضاء سے وجود میں آتے ہیں تو کفر بھی اللہ تعالیٰ کی قضاء سے صادر ہوگا، اور اگر کفر اللہ تعالیٰ کی قضاء سے صادر ہوتا تو کفر پر رضا واجب ہوتا کیونکہ رضاء بالقضاء واجب ہے اور تالی یعنی کفر پر رضا کا واجب ہونا باطل ہے کیونکہ رضاء بالکفر کفر ہے تو اسی طرح مقدم یعنی کفر کا قضاء الٰہی سے واقع ہونا باطل ہے۔ جواب کا حاصل یہ ہے کہ رضا بالقضاء تو بے شک واجب ہے جو اللہ کا فعل ہے، کفر پر رضا واجب نہیں جو مقضی ہے اور بندہ کی صفت ہے تو گویا معترض نے قضاء اور مقضی کے درمیان فرق نہیں کیا جس کی بناء پر اعتراض مذکور وارد ہوا۔

قولہ: وتقدیرہ: ای تحدیدہ کل مخلوق: تقدیر کے معنی کا بیان ہے۔ اللہ تعالیٰ نے ہر مخلوق کو جن صفات کے ساتھ جس زمان و مکان میں موجود ہونا ہے وہ سب پہلے ہی سے متعین کر دیئے ہیں، تقدیر ہے اور اسی تعیین الٰہی کے مطابق ہر مخلوق کا وجود ہوتا ہے۔ اس کی مثال یہ ہے کہ جس طرح مکان بنانے سے پہلے اس کا ایک نقشہ اور خاکہ ذہن میں یا کاغذ پر تیار کیا جاتا ہے کہ اتنے طول و عرض کے اتنے کمرے ہوں گے۔ فلاں جانب صحن ہوگا، فلاں جانب غسل خانہ، بیت الخلاء اور باورچی خانہ ہوگا وغیرہ وغیرہ۔ اور پھر اسی ذہنی یا کاغذی نقشہ کے مطابق مکان کی تعمیر ظہور میں آتی ہے۔ اسی طرح عالم کا نقشہ بھی خدا کے یہاں پہلے سے ایک جہاں وجود رکھتا ہے، جس میں ہر ہر چیز کا حسن و قبح، نافع ہونا یا مضر ہونا، اس کے وجود کا زمان و مکان سب کچھ متعین ہوتا ہے، اور اس نقشے کے مطابق ہر ہر چیز

کا وجود و ظہور ہوتا ہے لہٰذا اسلام میں وجود خیالی کو کسی شی کا وجود ظاہری کہتے ہیں۔

فإن قيل يكون الكافر مجبوراً في كفره والفاسق في فسقه فلا يصح تكليفهما بالإيمان والطاعة، قلنا إنه تعالى أراد منهما الكفر والفسق باختيارهما فلا جبر كما أنه علم منهما الكفر والفسق بالاختيار ولم يلزم تكليف المحال، والمعتزلة أنكروا إرادة الله تعالى للشرور والقبائح حتى قالوا إنه أراد من الكافر والفاسق إيمانه وطاعته لا كفره ومعصيته زعماً منهم أن إرادة القبيح قبيحة كخلقه وإيجاده، ونحن نمنع ذلك بل القبيح كسب القبيح والاتصاف به فعندهم يكون أكثر ما يقع من أفعال العباد على خلاف إرادة الله تعالى وهذا شنيع جداً

ترجمہ پس اگر کہا جائے کہ کافر اپنے کفر میں اور فاسق اپنے فسق میں مجبور ہوگا اور اس کو ایمان اور طاعت کا مکلف بنانا صحیح نہ ہوگا۔ ہم جواب دیں گے کہ اللہ تعالیٰ نے ان سے اختیار کے ساتھ کفر و فسق کا ارادہ فرمایا لہٰذا جبر نہیں ہے جس طرح ان دونوں سے اختیار کے ساتھ کفر و فسق صادر ہونے کو جانتا ہے اور محال کا مکلف بنانا لازم نہیں آیا۔ اور معتزلہ نے اللہ تعالیٰ کے شرور و قبائح کا ارادہ کرنے کا انکار کیا یہاں تک کہ انھوں نے کہا کہ اس نے کافر اور فاسق سے ان کے ایمان اور طاعت کا ارادہ کیا نہ کہ کفر و معصیت کا اپنے اس اعتقاد رکھنے کی وجہ سے کہ قبیح کا ارادہ کرنا بھی قبیح ہے جس طرح اس کا خلق اور ایجاد۔ اور ہم اس کا انکار کرتے ہیں۔ بلکہ قبیح کسب قبیح اور اتصاف بالقبیح ہے۔ تو ان کے نزدیک اکثر افعال عباد ارادۂ الٰہی کے خلاف واقع ہوتے ہیں۔ اور یہ بہت ہی بری بات ہے۔

تشریح اس سے قبل شارح نے فرمایا تھا فالمقصود تعمیم ارادۃ اللہ۔ اس پر معتزلہ کی طرف سے یہ اعتراض وارد ہوتا ہے کہ جب بندوں کے اچھے برے سارے افعال اللہ تعالیٰ کے ارادہ کے تحت وجود میں آتے ہیں تو کافر کا کفر اور فاسق کا فسق بھی ارادۂ الٰہی کے تحت وجود میں آئے گا اور اللہ تعالیٰ جس فعل کا ارادہ فرمائیں، بندہ اس فعل پر مجبور ہے اور اس کے خلاف کا اس سے صدور محال ہے۔ لہٰذا کافر کفر کرنے پر مجبور ہوا اور اس کے خلاف یعنی اس کا ایمان لانا محال ہوا۔ اسی طرح فاسق فسق کرنے پر مجبور ہوا اور طاعت اور فرماں برداری کرنا محال ہوا اور تکلیف بالمحال صحیح نہیں ہے لہٰذا کافر کو ایمان کا اور فاسق کو طاعت کا مکلف بنانا صحیح نہ ہوگا۔ شارح کے جواب کا حاصل یہ ہے کہ ارادۂ الٰہی کا تعلق مطلق فعل یا ترک سے نہیں ہے بلکہ فعل یا ترک بالاختیار سے ہے۔ یعنی اللہ تعالیٰ نے

ارادہ کیا گیا کہ کافر سے اختیاری طور پر کفر صادر ہو اور فاسق سے اختیاری طور پر فسق صادر ہو۔ تو اب وہ ارادۂ الٰہی کے مطابق اپنے اختیار ہی سے کفر اور فسق کریں گے کفر و فسق پر مجبور نہیں ہوں گے جس طرح اللہ تعالیٰ کو پہلے سے کافر کے اپنے فعل یعنی کفر اور فاسق کے اپنے فعل سے متصف کرنے کا علم ہے مگر اس کے باوجود کافر اپنے کفر پر مجبور ہے اور نہ فاسق اپنے فسق پر مجبور ہے۔ لہٰذا اب اعتراض مذکور وارد نہ ہوگا اور تکلیف بالمحال لازم نہیں آئے گا۔

قولہ ۔ والمعتزلۃ انکروا الخ یعنی معتزلہ ارادۂ الٰہی کے تمام افعال عباد کو عام ہونے کا انکار کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ بندوں کے اچھے افعال تو ارادۂ الٰہی کے سبب صادر ہوتے ہیں اور برے افعال ارادۂ الٰہی کے سبب صادر نہیں ہوتے اس لئے کہ اللہ تعالیٰ شر اور قبیح کا ارادہ نہیں کرتا حتی کہ کافر سے بھی اس نے ایمان ہی کا ارادہ کیا اور فاسق سے طاعت کا ارادہ کیا۔ اور اصل معتزلہ کے نزدیک یہ ہے کہ جس طرح خلق قبیح قبیح ہے اسی طرح ارادۂ قبیح بھی قبیح ہے۔ ہم اس اصل کا انکار کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ نہ خلق قبیح قبیح ہے اور نہ ارادۂ قبیح قبیح ہے۔ بلکہ کسب قبیح اور قبیح کے ساتھ متصف ہونا قبیح ہے جو بندہ کا اختیاری فعل ہے تو معتزلہ کی اصل پر بندوں کے بیشتر افعال ارادۂ الٰہی کے خلاف صادر ہوں گے اور یہ بہت بری بات ہے کیونکہ اس صورت میں اللہ تعالیٰ کا مغلوب ہونا اور اپنی مراد میں ناکام ہونا لازم آئے گا۔

حکی عن عمرو بن عبید انہ قال ما الزمنی احد مثل ما الزمنی مجوسی کان معی فی السفینۃ فقلت لہ لم لا تسلم فقال لان اللہ تعالیٰ لم یرد اسلامی فاذا اراد اسلامی اسلمت فقلت للمجوسی ان اللہ تعالیٰ یرید اسلامک ولکن الشیاطین لا یترکونک فقال المجوسی فانا اکون مع الشریک الاغلب وحکی ان القاضی عبد الجبار الہمدانی دخل علی الصاحب بن عباد وعندہ الاستاذ ابو اسحاق الاسفرائنی فلما رای الاستاذ قال سبحان من تنزہ عن الفحشاء فقال الاستاذ سبحان من لا یجری فی ملکہ الا ما یشاء

ترجمہ عمرو بن عبید سے حکایت ہے کہ انہوں نے بیان کیا کہ مجھے کسی نے لاجواب نہیں کیا جس طرح ایک مجوسی نے لاجواب کیا۔ میرے ساتھ وہ کشتی میں تھا میں نے اس سے کہا کہ تم مسلمان کیوں نہیں ہو جاتے تو اس نے کہا اس لئے کہ اللہ تعالیٰ نے میرے مسلمان ہونے کا ارادہ نہیں کیا۔ تو جب وہ میرے اسلام کا ارادہ کرے گا تو میں مسلمان ہو جاؤں گا۔ تو میں نے مجوسی سے کہا کہ اللہ تعالیٰ تیرا مسلمان ہونا چاہتے ہیں لیکن شیاطین تجھے چھوڑتے نہیں۔ تو مجوسی نے کہا پھر تو میں غالب

شریف کے ساتھ معروف ہوں گا اور یہ بھی حکایت ہے کہ قاضی عبدالجبار ہمدانی صاحب ابن عباد کے پاس آئے اور ان کے پاس استاذ ابو اسحاق اسفرائنی موجود تھے تو جب استاذ کو دیکھا تو کہا، پاک ہے وہ ذات جو برائی سے منزہ ہے۔ استاذ نے فوراً جواب دیا کہ پاک ہے وہ ذات جس کی سلطنت میں وہی ہوتا ہے جو وہ چاہتا ہے۔

تشریح مذکورہ دونوں حکایتیں ذکر کرنے سے شارح رحمۃ اللہ علیہ کا مقصد یہ ثابت کرنا ہے کہ ارادۂ الٰہی کے خلاف انسان کے وقوع کا قول کرنا بہت قبیح ہے۔ پہلی حکایت میں مجوسی نے "ان اللہ یرید اسلامک" کہہ کر اور دوسری حکایت میں استاذ ابو اسحاق نے "سبحان من لا یجری فی ملکہ الا ما یشاء" کہہ کر معتزلہ پر چوٹ کی ہے۔

والمعتزلة اعتقدوا ان الامر يستلزم الارادة والنهي عدم الارادة فجعلوا ايمان الكافر مرادا وكفره غير مراد ونحن نعلم ان الشيء قد لا يكون مرادا ويؤمر به وقد يكون مرادا وينهى عنه لحكم ومصالح يحيط بها علم الله تعالى او لانه لا يسئل عما يفعل الا ترى ان السيد اذا اراد ان يظهر على الحاضرين عصيان عبده يامره بشيء ولا يريده منه وقد يتمسك من الجانبين بالآيات وباب التاويل مفتوح على الفريقين

ترجمہ اور معتزلہ کا عقیدہ یہ ہے کہ امر ارادہ کو اور نہی عدم ارادہ کو مستلزم ہے۔ اس لئے انھوں نے کافر کے ایمان کو مراد اور اس کے کفر کو غیر مراد قرار دیا اور ہم اس بات کو جانتے ہیں کہ بعض دفعہ ایک چیز کا ارادہ نہیں ہوتا اور اس کا امر کیا جاتا ہے۔ اور کبھی ایک چیز کا ارادہ کیا جاتا ہے اور اس سے منع کیا جاتا ہے۔ ایسی حکمتوں اور مصلحتوں کی وجہ سے کہ جس کا احاطہ علم الٰہی کرتا ہے یا اس لئے کہ خدا سے اس کے فعل کے بارے میں باز پرس نہیں ہو سکتی۔ کیا معلوم نہیں کہ آقا جب حاضرین پر اپنے غلام کی نافرمانی ظاہر کرنا چاہتا ہے تو اس کو ایک کام کا امر کرتا ہے۔ حالانکہ اس سے اس کام کو چاہتا نہیں ہے۔ اور دونوں طرف سے آیات سے استدلال کیا جاتا ہے اور تاویل کا دروازہ دونوں فریق پر کھلا ہوا ہے

تشریح حاصل یہ کہ امر و ارادہ اسی طرح نہی اور عدم ارادہ کے درمیان تلازم کا معتزلہ کا عقیدہ غلط ہے چنانچہ بعض دفعہ ایک کام کا ارادہ اور اس کام کے ہونے کی چاہت نہیں ہوتی پھر بھی اس کا امر کیا جاتا ہے۔ جیسے آقا اپنے غلام کی نافرمانی ظاہر کرنے کے لئے اس کو کسی کام کا امر کرے تو اس وقت وہ نہیں چاہتا کہ غلام اس کام کو کرے بلکہ چاہتا ہے کہ نہ کرے تاکہ اس کا نافرمان ہونا

تشریح! یہ مسئلہ جبر و اختیار کے نام سے مشہور ہے اور علم کلام کے مشکل ترین مسائل میں سے ہے یہاں تک کہ امام اعظم ابو حنیفہؒ سے منقول ہے کہ جب مسئلہ جبر و اختیار بے نازل ہو تو اسلاف اس مسئلہ میں سکوت اختیار فرماتے تھے۔ مگر متاخرین کو جبریہ اور معتزلہ کی تردید کے لئے مجبوراً کلام کرنا پڑا۔

اس مسئلہ میں اہم مذاہب تین ہیں۔ پہلا مذہب معتزلہ کا ہے کہ فعل عبد تنہا بندہ کی قدرت سے وجود میں آتا ہے۔ اسی بناء پر وہ بندہ کو اپنے افعال کا خالق کہتے ہیں۔ اس مذہب کی تردید مسئلہ خلق افعال کے تحت گذر چکی۔ دوسرا مذہب جبریہ کا ہے کہ فعل عبد صرف اللہ کی قدرت سے وجود میں آتا ہے بندہ کی قدرت و اختیار کو کوئی دخل نہیں وہ مجبور محض اور مثل جمادات کے ہے۔ تیسرا مذہب اشعریہ کا ہے کہ فعل کے وجود میں موثر تو اللہ کی قدرت ہے۔ مگر بندہ کی قدرت و اختیار کو بھی دخل ہے جب بندہ اپنی قدرت و اختیار کو فعل کی جانب متوجہ کرتا ہے۔ یہاں معنی کر وجود فعل کے ظاہری اسباب کو اپنے اختیار سے عمل میں لاتا ہے جسے کسب کہتے ہیں تو اللہ تعالیٰ اس فعل کو موجود کر دیتے ہیں جسے خلق کہتے ہیں۔ لہذا فعل عبد بندہ کا مکسوب اور اللہ کی مخلوق ہے۔

شارح رحمۃ اللہ علیہ نے جبریہ کے مذہب کے بطلان پر پہلی دلیل یہ پیش کی کہ ہم حرکت بطش اور حرکت رعشہ کے درمیان فرق محسوس کرتے ہیں اور وہ فرق اس کے علاوہ کچھ نہیں کہ اول اختیاری ہے اور دوسری غیر اختیاری ہے۔

معلوم ہوا کہ بندہ کے کچھ افعال اختیاری ہیں جن کے وجود میں اس کے اختیار کو دخل ہے لہذا بندہ کو مجبور محض کہنا باطل ہے۔ دوسری دلیل یہ ہے کہ جمادات کو احکام کا مکلف بنانا باطل و ناجائز ہے۔ سو اگر بندہ کا کوئی بھی فعل اختیاری نہ ہوتا اور وہ اپنے افعال میں مثل جمادات کے مجبور محض ہوتا تو جس طرح جمادات کو احکام کا مکلف بنانا صحیح نہیں اسی طرح بندہ کو بھی احکام کا مکلف بنانا صحیح نہ ہوتا۔ حالانکہ بندہ مکلف ہے۔ معلوم ہوا کہ اس کے لئے اختیاری افعال ہیں اور وہ جمادات کی طرح اپنے افعال میں مجبور محض نہیں ہے۔ تیسری دلیل یہ کہ اگر بندہ کا کوئی فعل اختیاری نہ ہوتا تو پھر کسی فعل پر اس کو ثواب یا عقاب کا مستحق نہ گردانا جاتا کیونکہ ثواب و عقاب کا مدار اختیار پر ہے حالانکہ نصوص سے بندہ کا مستحق ثواب و عقاب ہونا ثابت ہے۔ معلوم ہوا کہ بندہ کے لئے اختیاری افعال ہیں۔ چوتھی دلیل یہ ہے کہ اہل لغت بندہ کی طرف ان افعال کی حقیقی اسناد کرتے ہیں جن میں اختیار ضروری ہے جیسے "صلّی" اور "کتب" وغیرہ۔ اور بندہ کی طرف مذکورہ افعال کی حقیقی اسناد ہونا ان کے اختیاری ہونے کی دلیل ہے۔ برخلاف "طال الغلام" اور "اسودّ لونہ"

کے کہ یہ غیر اختیاری افعال ہیں۔ بندہ کی طرف ان کی اسناد، بندہ کے لئے کوئی فعل نہیں ثابت کرتی۔

پانچویں دلیل سمعی ہے کہ نصوص عقیدۂ جبر کی نفی کرتے ہیں۔ مثلاً "جزاءً بما کانوا یعملون" یہ آیت بندوں کی طرف عمل کی اسناد کے ساتھ ان کے عمل پر جزا مرتب ہونے پر بھی دلالت کرتی ہے، اور جزا صرف اختیاری افعال پر ہی مرتب ہوتی ہے معلوم ہوا کہ بندوں کے یہ اختیاری افعال ہیں۔ اسی طرح اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے "فمن شاء فلیؤمن ومن شاء فلیکفر" یہ آیت اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ ایمان و کفر بندہ کے اختیار میں ہے۔

فان قیل بعد تعمیم علم اللہ تعالیٰ وارادتہ الجبر لازم قطعاً لانہما اما ان یتعلقا بوجود الفعل فیجب او بعدمہ فیمتنع ولا اختیار مع الوجوب والامتناع قلنا یعلم ویرید ان العبد یفعلہ او یترکہ باختیارہ فلا اشکال۔

ترجمہ پس اگر کہا جائے کہ علم الٰہی اور ارادۂ الٰہی کو عام کرنے کے بعد جبر یقیناً لازم ہے گا اس لئے کہ علم الٰہی اور ارادۂ الٰہی کا تعلق یا تو وجود فعل سے ہوگا تو وہ فعل واجب اور ضروری ہوگا یا فعل کے عدم کے ساتھ ہوگا تو فعل ممتنع ہوگا اور وجوب و امتناع کے ساتھ اختیار نہیں رہتا ہم جواب دیں گے کہ اللہ کا علم و ارادہ اس بات کا ہے کہ بندہ اپنے اختیار سے اس کام کو کرے گا یا چھوڑے گا لہٰذا اب کوئی اشکال نہ رہا۔

تشریح یہ اعتراض علم الٰہی اور ارادۂ الٰہی کی تعمیم پر ہے۔ حاصل یہ ہے کہ اگر یہ مان لیا جائے کہ تمام افعال عباد اللہ تعالیٰ کے علم میں ہیں اور اللہ تعالیٰ کے ارادہ سے وجود میں آتے ہیں تو بندہ کا مجبور ہونا لازمی طور پر ثابت ہوگا۔ اس لئے کہ علم الٰہی اور ارادۂ الٰہی کا تعلق اگر فعل کے وجود کے ساتھ ہوگا تو فعل کا وجود واجب اور ضروری ہوگا اور اگر علم و ارادہ کا تعلق فعل کے عدم کے ساتھ ہوگا تو فعل کا عدم ضروری اور وجود ممتنع ہوگا اور وجوب یا امتناع کے ساتھ اختیار نہیں رہتا کیونکہ اختیار کا مطلب تو یہ ہوتا ہے کہ بندہ اگر چاہے تو کرے اور چاہے تو نہ کرے۔

اعتراض مذکور کا شارح نے جواب دیا ہے کہ علم الٰہی یا ارادۂ الٰہی صرف اس بات سے متعلق نہیں ہے کہ بندہ فلاں کام کرے گا یا نہیں کرے گا بلکہ اس بات سے متعلق ہے کہ بندہ اپنے اختیار سے فلاں کام کرے گا یا فلاں کام ترک کرے گا۔ اور جب علم الٰہی و ارادۂ الٰہی میں بندہ کا اختیار بھی ہے۔ دراں حالیکہ علم الٰہی و ارادۂ الٰہی کے خلاف ہو نہیں سکتا۔ تو لازمی طور پر فعل و ترک بندہ کے اختیار سے ہوگا لہٰذا فعل یا ترک میں مجبور نہیں ہوگا۔

فإن قيل فحينئذ يكون فعله الاختياري واجبا او ممتنعا وهذا ينافي الاختيار قلنا ممنوع، فإن الوجوب بالاختيار محقق للاختيار لا مناف له، وايضا منقوض بافعال الباري تعالى.

ترجمہ پس اگر کہا جائے کہ پھر تو بندہ کا فعل اختیاری واجب یا ممتنع ہوگا اور یہ اختیار کے منافی ہے تو ہم کہیں گے کہ یہ تسلیم نہیں اس لئے کہ اختیار کے ساتھ فعل کا واجب ہونا اختیار کو یقینی بنانے والا ہے اختیار کے منافی نہیں ہے نیز یہ اعتراض افعال باری سے ٹوٹ جاتا ہے۔

تشریح یہ مذکورہ بالا سوال ایک اعتراض ہے۔ جس کا حاصل یہ ہے کہ جب اللہ تعالیٰ کے علم میں یہ بات ہوگی اور اللہ کا ارادہ اس بات کا ہوگا کہ بندہ فلاں کام اپنے اختیار سے کرے تو چونکہ علم الٰہی اور ارادۂ الٰہی کے خلاف ہو نہیں سکتا اس لئے بندہ کا وہ فعل اختیاری واجب اور ضروری ہو جائے گا۔ اور اگر علم الٰہی و ارادۂ الٰہی کا تعلق اس بات سے ہے کہ بندہ اپنے اختیار سے فلاں کام ترک کرے گا تو ترک واجب اور فعل ممتنع ہوگا اور وجوب یا امتناع کے ساتھ اختیار باقی نہیں رہتا کیونکہ اختیار اسی وقت رہ سکتا ہے جب فعل اور ترک دونوں ممکن ہوں اور اگر بجائے ممکن ہونے کے واجب یا ممتنع ہو تب تو بندہ فعل یا ترک پر مجبور ہوگا، مختار نہیں ہوگا۔

شارح رحمۃ اللہ علیہ نے اعتراض مذکور کا علی سبیل المنع جواب دیتے ہوئے فرمایا کہ جب علم الٰہی کا تعلق اس بات سے ہوگا کہ بندہ فلاں کام اپنے اختیار سے کرے گا تو بندہ سے اختیاری طور پر اس فعل کا پایا جانا واجب ہوگا اور اختیاری طور پر فعل پائے جانے کا واجب ہونا اختیار کو یقینی بنانے والا ہے اختیار کے منافی نہیں ہے۔ نیز اعتراض مذکور افعال باری سے ٹوٹ جاتا ہے۔ کیونکہ باری تعالیٰ کو اپنے افعال کا علم ہے اور ان افعال سے اس کا ارادہ بھی متعلق ہوتا ہے جس کی وجہ سے ان افعال کا وجود واجب ہے مگر اس وجوب کے باوجود باری تعالیٰ کا اختیار ختم نہیں ہوتا اور وہ افعال باری تعالیٰ سے اختیار سے ہی صادر ہوتے ہیں۔ معلوم ہوا کہ وجوب بالاختیار اختیار کے منافی نہیں ہے۔

فإن قيل لا معنى لكون العبد فاعلا بالاختيار الا كونه موجدا لافعاله بالقصد والارادة وقد سبق ان الله تعالى مستقل بخلق الافعال وايجادها ومعلوم ان المقدور الواحد لا يدخل تحت قدرتين مستقلتين قلنا لا كلام في قوة هذا الكلام ومتانته الا انه لما ثبت بالبرهان ان الخالق هو الله تعالى وبالضرورة ان لقدرة العبد

اور خلق میں تکلیم ہے۔

تشریح بندہ کو فاعل بالاختیار اور اس کے لئے اختیاری افعال ماننے پر جبریہ کی طرف سے جو یہ اشکال وارد ہوتا ہے کہ بندہ کے فاعل بالاختیار ہونے کا معنی تو یہ ہے کہ بندہ اپنے اختیار و ارادہ سے خود اپنے افعال کا موجد ہے۔ اور ادھر پیچھے آپ کہہ چکے ہیں کہ افعال عباد کا خالق اور موجد صرف اللہ تعالیٰ ہیں اور یہ اجتماع نقیضین ہے جو باطل ہے۔ نیز ایک ہی فعل جو بندہ کا ہے اللہ کی قدرت اور بندہ کی قدرت دو مستقل قدرتوں کے تحت داخل ہو جاتا ہے گا۔ خلاصہ دو باتوں میں سے ایک لازم ہے یا تو بندہ فاعل بالاختیار نہ ہو۔ بلکہ اپنے افعال میں مجبور محض ہو یا خود ہی اپنے افعال کا خالق اور موجد ہو۔ اور یا اللہ تعالیٰ افعال عباد کے خالق نہ ہوں جبکہ بندہ خود اپنے افعال کا اپنے اختیار و ارادہ سے خالق و موجد ہو شق ثانی تو باجماع فریقین باطل ہے۔ لہٰذا پہلی شق یعنی بندہ کا فاعل بالاختیار نہ ہونا اور اپنے افعال میں مثل جمادات کے مجبور محض ہونا ثابت ہے۔

جواب کا حاصل یہ ہے کہ جب اللہ تعالیٰ کا خالق ہونا دلیل سے ثابت ہے۔ جس کا مطلب یہ ہے کہ افعال عباد کے وجود میں مؤثر اللہ کی قدرت ہے۔ دوسری جانب یہ بات بھی یقینی ہے کہ بعض افعال میں بندہ کی قدرت و ارادہ کو بھی دخل ہے۔ جس کا تقاضا یہ ہے کہ بندہ کو ان افعال کا موجد مانا جائے اور یہ صریح تناقض ہے۔ اس تناقض سے بچنے کے لئے ہمیں مجبوراً یہ کہنا پڑا کہ اللہ خالق ہے بندہ کاسب ہے۔ اور جواب کی تحقیق یہ ہے کہ بندہ جب فعل کا ارادہ کرتا ہے تو اللہ تعالیٰ اس فعل کی قدرت بندہ کے اندر پیدا فرمادیتے ہیں اور وہ قدرت فعل کی جانب متوجہ ہوتی ہے تو اللہ تعالیٰ وہ فعل موجود فرمادیتے ہیں۔ لہٰذا بندہ کا اپنے ارادہ و قدرت کو فعل کی جانب متوجہ کرنا کسب ہے اور اس کے بعد اللہ تعالیٰ کا اس فعل کو موجود کردینا خلق ہے۔ تو ایک ہی فعل کا دو قدرتوں کے تحت داخل ہونا ضرور لازم آرہا ہے۔ مگر دو مختلف جہتوں سے کیونکہ اللہ کی قدرت کے تحت ایجاد کی جہت سے ہے اور بندہ کی قدرت کے تحت کسب کی جہت سے ہے لہٰذا اب کوئی اشکال نہ رہا۔

قولہ: وللمشائخ فی الفرق بینہما الخ یعنی خلق اور کسب کے درمیان فرق بیان کرنے کے سلسلہ میں مشائخ نے مختلف تعبیرات اختیار فرمائی ہیں۔ بعض نے یہ فرق بیان کیا کہ کسب جو بندہ کا فعل ہے آلہ مثلاً اعضاء وغیرہ کا محتاج ہے۔ اور خلق جو اللہ کا فعل ہے۔ بغیر کسی آلہ وغیرہ کے واقع ہوتا ہے۔ اور بعض نے یہ فرق بیان کیا کہ فعل مکسوب ایسا مقدور ہے جو کاسب کی قدرت کے محل یعنی ذات کاسب میں واقع ہوتا ہے۔ اور فعل مخلوق ایسا مقدور ہے جو خالق کی قدرت کے محل یعنی

یہ یقین کر لیا کہ جن افعال کو ہم قبیح سمجھتے ہیں بعض افعال میں حکمتیں اور مصلحتیں ہوتی ہیں۔ جیسے کہ تکلیف دہ مضر اجسام خبیثہ کے خلق میں، برخلاف کاسب کے کہ وہ کبھی اچھا کام کرتا ہے کبھی برا کام کرتا ہے تو ہم نے باوجود نہی وارد ہونے کے اس کے کسب قبیح کو قبیح اور سفاہت اور مستحق ذم وعقاب ہونے کا باعث قرار دیا۔

تشریح | اعتراض کی توضیح یہ ہے کہ جب بندہ کاسب اور اللہ خالق ہے پھر کیا وجہ کہ فعل قبیح کے کسب کو جو بندہ کا فعل ہے، قبیح اور دنیا میں مذمت اور آخرت میں عقاب کا مستحق ہونے کا باعث قرار دیا جاتا ہے اور اسی فعل قبیح کے خلق کو جو اللہ کا فعل ہے نہ قبیح قرار دیا جاتا ہے۔ اور نہ اللہ تعالیٰ ذم وعقاب کا باعث ٹھہرایا جاتا ہے۔ حالانکہ کسب جو کہ بندہ کا فعل ہے بہ نسبت خلق کے ضعیف ہے سو اگر قبیح کا کسب جرم ہے تو اس کا خلق بدرجۂ اولیٰ جرم ہونا چاہئے۔ جواب کی توضیح یہ ہے کہ خالق یعنی اللہ تعالیٰ چونکہ حکیم ہیں اس کا کوئی فعل حکمت ومصلحت سے خالی نہیں، ہم اگرچہ جن افعال کو ہم قبیح سمجھتے ہیں ان میں بھی حکمت ومصلحت کے ہونے کا ہمیں یقین ہے۔ جیسے اجسام خبیثہ مثلاً سانپ بچھو وغیرہ کی تخلیق میں ہم دیکھتے ہیں کہ اگرچہ یہ چیزیں ہماری نظر میں خبیث اور قبیح ہیں مگر ان میں بہت سے فائدے ہیں مثلاً اطباء نے کہا ہے کہ بچھو کی راکھ مثانہ کی پتھری کو ریزہ ریزہ کر کے خارج کر دیتی ہے۔ اسی طرح سے سانپ کا گوشت اس کی چربی بہت سے امراض کے علاج میں مستعمل ہے ان مصالح کی بناء پر ان کے خلق کو ہم قبیح نہیں کہتے، برخلاف کاسب یعنی بندہ کے کہ وہ حکیم نہیں کبھی وہ اچھے کام کرتا ہے اور کبھی برے کام کرتا ہے۔ اسی بناء پر کسی فعل قبیح سے شریعت کی ممانعت کے باوجود جب وہ اس کا کسب کرتا ہے تو ہم اس کے کسب قبیح کو قبیح اور دنیا میں مذمت اور آخرت میں عقاب کا مستحق ہونے کا باعث قرار دیتے ہیں۔

والحسن منها اى من افعال العباد وهو ما يكون متعلق المدح في العاجل والثواب في الآجل، والاولى ان يفسر بما لا يكون متعلقا للذم والعقاب ليشمل المباح برضاء الله تعالى اى بارادته من غير اعتراض، والقبيح منها وهو ما يكون متعلق الذم في العاجل والعقاب في الآجل ليس برضائه لما عليه من الاعتراض قال الله تعالى ولا يرضى لعباده الكفر يعني ان الارادة والمشيئة والتقدير يتعلق بالكل، والرضاء والمحبة والامر لا يتعلق الا بالحسن دون القبيح۔

ترجمہ | اللہ کے بندوں کے اچھے افعال یعنی جن سے دنیا میں مدح کا اور آخرت میں ثواب کا تعلق ہو اور زیادہ بہتر ہے کہ وہ افعال مراد لئے جائیں جن سے دنیا میں مذمت اور آخرت

لا يستطيعون السمع. و اذا كانت الاستطاعة عرضا وجب ان تكون مقارنة للفعل بالزمان لا سابقة عليه، والا لزم وقوع الفعل بلا استطاعة وقدرة عليه لما مر من امتناع بقاء الاعراض.

ترجمہ اور استطاعت فعل کے ساتھ ہے برخلاف معتزلہ کے، اور وہ درحقیقت وہ قدرت ہے جس کے ذریعہ فعل کا وجود ہوتا ہے اس میں اس بات کی طرف اشارہ ہے جس کو صاحب تبصرہ نے ذکر کیا ہے یعنی یہ کہ استطاعت ایک عرض ہے جسے اللہ تعالیٰ پیدا فرما دیتے ہیں حیوان کے اندر جس کے ذریعہ وہ افعال اختیاریہ انجام دیتا ہے اور وہ فعل کی علت ہے اور جمہور کہتے ہیں یہ ہے کہ وہ ادائے فعل کے لئے شرط ہے، علت نہیں ہے اور بہرحال وہ ایسی صفت ہے جس کو اللہ تعالیٰ اسباب و آلات کی سلامتی کے بعد فعل کے اکتساب کا ارادہ کرنے کے وقت پیدا فرماتے ہیں۔ سو اگر وہ نیکی کرنے کا ارادہ کرے تو نیکی کرنے کی قدرت اللہ تعالیٰ پیدا فرما دیتے ہیں اور اگر بدی کرنے کا ارادہ کرے تو بدی کرنے کی قدرت پیدا فرما دیتے ہیں۔ تو وہی شئی کی قدرت کا ضائع کرنے والا ہوا جس کے سبب مذمت اور عقاب کا مستحق ہوتا ہے اسی وجہ سے کفار کی یہ کہہ کر مذمت کی گئی ہے کہ وہ حق بات سننے کی استطاعت نہیں رکھتے۔ اور جب استطاعت عرض ہے تو اس کا فعل کے مقارن بالزمان ہونا ضروری ہے نہ کہ اس پر مقدم ہو ورنہ فعل کا اس پر استطاعت اور قدرت کے بغیر واقع ہونا لازم آئے گا کیونکہ بقاء اعراض کا ممتنع ہونا گذر چکا ہے۔

تشریح ماحصل بحث یہ ہے کہ استطاعت کا لفظ کبھی تو سلامت اسباب و آلات کے معنی میں آتا ہے اور یہ معنی مجازی ہے اور اس معنی میں استطاعت فعل پر مقدم ہے کیونکہ اسی استطاعت پر فعل کی تکلیف کا مدار ہے۔ سو اگر فعل سے پہلے بندہ کو یہ استطاعت حاصل نہ ہو تو غیر مستطیع کو فعل کا مکلف بنانا لازم آئے گا جو کہ درست نہیں، اور کبھی لفظ استطاعت کا اطلاق بندہ کی اس قدرت پر ہوتا ہے جس کے ذریعہ فعل کا وجود ہوتا ہے اور یہ حقیقی معنی ہے۔ جس کو اشاعرہ فعل کا مقارن بالزمان مانتے ہیں بایں معنی کہ پہلے سے بندہ کے اندر فعل کی قدرت نہیں ہوتی بلکہ جب وہ فعل کا ارادہ کرتا ہے تو اللہ تعالیٰ اس کے اندر اس فعل کی قدرت پیدا فرما دیتے ہیں جس کے ساتھ ہی فعل موجود ہو جاتا ہے اور معتزلہ کہتے ہیں کہ "الاستطاعة قبل الفعل ومع الفعل" یعنی بندہ کے اندر یہ قدرت فعل سے پہلے بھی موجود ہوتی ہے تاکہ غیر مستطیع کو فعل کا مکلف بنانا لازم نہ آئے اور فعل کے ساتھ بھی موجود ہوتی ہے تاکہ بغیر قدرت کے فعل کا موجود ہونا لازم نہ آسکے۔

پیدا نہیں فرماتے۔ اگر وہ حق کو سننے کا ارادہ کرتے تو اللہ تعالیٰ حسب عادت اس کی استطاعت پیدا فرما دیتے تو گویا سننے کا ارادہ ترک کر کے وہی استطاعت کو ضائع کرنے والے ہوئے۔ اس بناء پر مستحق ذم ہوئے۔

قولہ: واذا کانت الاستطاعۃ الخ یہ استطاعت کے مع الفعل یعنی فعل کا مقارن بالزمان ہونے کی دلیل ہے۔ حاصل دلیل یہ ہے کہ اوپر استطاعت کی تعریف صفت سے کی گئی ہے۔ اور صفت عرض ہے لہٰذا استطاعت عرض ہے اور جب استطاعت عرض ہے تو وہ لازمی طور پر فعل کا مقارن ہوگی فعل پر مقدم نہیں ہوگی جیسا کہ معتزلہ کہتے ہیں۔ کیونکہ اگر استطاعت فعل پر مقدم ہو اور فعل سے پہلے موجود ہو جائے تو ایسا تو ہو نہیں سکتا کہ جس آن میں وہ استطاعت موجود ہوئی ہے اس آن سے لے کر فعل کے موجود ہونے کے آن تک باقی رہے کیونکہ استطاعت عرض ہے۔ اور بقاء عرض کا محال ہونا پہلے گزر چکا ہے اور جب فعل کے پائے جانے تک وہ استطاعت باقی نہیں رہے گی تو فعل کا بغیر استطاعت وقدرت کے پایا جانا لازم آئے گا۔ اور یہ محال ہے۔ لہٰذا استطاعت کا قبل الفعل ہونا باطل اور مع الفعل ہونا ثابت ہو گیا۔

فان قیل لو سلمنا استحالۃ بقاء الاعراض فلا نزاع فی امکان تجدد الامثال عقیب الزوال فمن این یلزم وقوع الفعل بدون القدرۃ قلنا انما ندعی لزوم ذلک اذا کانت القدرۃ التی بہا الفعل ھی القدرۃ السابقۃ۔ واما اذا جعلتموھا المثل المتجدد المقارن فقد اعترفتم بان القدرۃ التی بہا الفعل لا تکون الا مقارنۃ لہ ثم ان ادعیتم انہ لا بد لہا من امثال سابقۃ حتی لا یمکن الفعل باول ما یحدث من القدرۃ فعلیکم البیان۔

ترجمہ اگر کہا جائے کہ بقاء عرض کا محال ہونا اگر تسلیم بھی کر لیا جائے تو زوال کے بعد نئے امثال پیدا ہونے کے امکان میں کوئی نزاع نہیں تو پھر فعل کا بغیر قدرت کے واقع ہونا کیسے لازم آئے گا۔ ہم جواب دیں گے کہ اس کے لزوم کا دعویٰ ہم اس وقت کرتے ہیں جب وہ قدرت کہ جس کے ذریعہ فعل کا وجود ہوتا ہے۔ قدرت سابقہ ہی ہو۔ بہرحال جب تم اسے مثل متجدد کو قرار دو جو فعل کا مقارن ہے تو تم نے اس بات کا اعتراف کر لیا کہ جس قدرت سے فعل کا وجود ہوتا ہے وہ فعل کا مقارن ہے۔ پھر اگر تمہارا دعویٰ یہ ہے کہ اس قدرت کے لئے ایسے امثال ضروری ہیں جو فعل پر مقدم ہوں۔ یہاں تک کہ پہلی قدرت حادثہ سے فعل کا وجود ممکن نہیں ہے۔ تو تمہارے ذمہ دلیل پیش کرنا ہے۔

تركوا مذهبهم حيث جوزوا مقارنة الفعل القدرة، وإن قالوا بامتناعه لزم التحكم والترجيح بلا مرجح، إذ القدرة بحالها لم تتغير ولم يحدث فيها معنى لاستحالة ذلك على الأعراض، فلم صار الفعل بها في الحالة الثانية واجبا وفي الحالة الأولى ممتنعا- ففيه نظر لأن القائلين بكون الاستطاعة قبل الفعل لا يقولون بامتناع المقارنة الزمانية، وبأن كل فعل يجب أن يكون بقدرة سابقة عليه بالزمان البتة حتى يمتنع حدوث الفعل في زمان حدوث القدرة مقرونة بجميع الشرائط، ولأنهم يجوزون أن يمتنع الفعل في الحالة الأولى لانتفاء شرط أو وجود مانع، ويجب في الثانية لتمام الشرائط مع أن القدرة التي هي صفة القادر في الحالتين على السواء۔

ترجمہ | اور بہر حال معتزلہ کی طرف سے کئے گئے مذکورہ بالا اعتراض کا وہ جواب جو یوں بیان کیا جاتا ہے کہ: قدرت سابقہ کا آن فعل تک باقی رہنا مان لیا جائے۔ خواہ تجدد امثال کی شکل میں یا بقاء اعراض کو درست مان کر، سو اگر حالت اولیٰ میں اس قدرت کے ذریعہ فعل کا وجود جائز ہونے کے قائل ہیں تو انھوں نے اپنا مذہب چھوڑ کر قدرت کا فعل کے مقارن ہونا جائز قرار دیا۔ اور اگر اس کے ممتنع ہونے کے قائل ہیں تو تحکم اور ترجیح بلا مرجح لازم آئے گی کیونکہ قدرت اپنے حال پر ہے اس میں کوئی تغیر نہیں ہوا ہے اور نہ اس میں کوئی معنی اور وصف پیدا ہوا ہے کیونکہ اعراض پر یہ بات محال ہے تو حالت ثانیہ میں فعل کیوں واجب ہوا اور حالت اولیٰ میں کیوں ممتنع ہوا۔ تو اس جواب میں نظر ہے، کیونکہ استطاعت کے قبل الفعل ہونے کے جو لوگ قائل ہیں، وہ نہ تو مقارنت زمانی کے محال ہونے کے قائل ہیں اور نہ اس بات کے قائل ہیں کہ قطعی طور پر ہر فعل کا ایسی قدرت سے موجود ہونا واجب ہے جو اس پر مقدم ہو، حتی کہ تمام شرائط پر مشتمل قدرت کے حادث ہونے کے زمانہ میں فعل کا حدوث محال ہو۔ اور اس لئے کہ ہو سکتا ہے حالت اولیٰ میں کسی شرط کے منتفی ہونے یا کسی مانع کے موجود ہونے کی بناء پر فعل ممتنع ہو اور تمام شرائط کے پائے جانے کی وجہ سے حالت ثانیہ میں فعل واجب ہو باوجود اس کے کہ جو قدرت قادر کی صفت ہے دونوں حالت میں یکساں ہے۔

تشریح | معتزلہ کی جانب سے اوپر فان قیل کے تحت جو سوال کیا گیا تھا اس سوال کا صاحب کفایہ نے یہ جواب دیا کہ اگر ہم اس قدرت کو جو بقول معتزلہ کے فعل پر مقدم ہے، وجود فعل کے وقت تک باقی مان لیں، خواہ تجدد امثال کے ذریعہ جیسا کہ اشاعرہ کا مذہب ہے یا بعینہا اسی قدرت کو باقی مان لیں۔ بقاء اعراض کو درست قرار دیتے ہوئے جیسا کہ غیر اشاعرہ کا مذہب ہے تو ہم پوچھتے ہیں کہ حالت

اولیٰ یعنی اس قدرت میں جس میں قدرت یا اس کا مثل اولیٰ حادث ہوا، فعل کا وجود جائز ہے یا نہیں اگر جواز کے قائل ہوں تو اپنا مذہب چھوڑنا لازم آئے گا کیونکہ اس صورت میں فعل کا قدرت کے مقارن ہونا لازم آیا جب کہ ان کا مذہب قدرت کا فعل پر مقدم ہونا ہے۔ اور اگر حالت اولیٰ میں فعل کے ممتنع ہونے کے قائل ہوں تو تحکم یعنی دعویٰ بلا دلیل اور ترجیح بلا مرجح لازم آئے گی کیونکہ قدرت بحالہ ہے جیسی حالت اولیٰ میں تھی وقت ثانیہ میں بھی ویسی ہی ہے اس میں کسی قسم کا کوئی تغیر نہیں ہوا اور نہ ہی اس میں (فعل) کوئی بات پیدا ہوئی ہے مثلاً یہ کہ پہلے ضعیف تھی اب قوی ہو گئی ہو کیونکہ قدرت عرض ہے اور اعراض میں تغیر یا کسی معنی کا حدوث محال ہے وجہ یہ ہے کہ عرض میں تغیر یا کسی معنی کے حدوث کا مطلب تغیر اور حدوث کا جو کہ خود بھی عرض ہیں عرض کے ساتھ قائم ہونا ہے اور قیام عرض بالعرض محال ہے۔ سو جب قدرت بحالہ ہے تو حالت اولیٰ میں اس قدرت کی وجہ سے فعل کا ممتنع ہونا اور حالت ثانیہ میں جائز ہونا تحکم محض اور ترجیح بلا مرجح ہے۔ یہ تھا صاحب کفایہ کے جواب کا حاصل جس کے بارے میں شارح رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ اس جواب میں نظر ہے وجہ نظر یہ ہے کہ آپ کی تردید کی دونوں شقیں اختیار کر کے جواب دیتے ہیں چنانچہ پہلی شق یعنی حالت اولیٰ میں اس قدرت کے ذریعہ فعل کا وجود جائز کہنے کی صورت میں ان پر ترک مذہب کا الزام درست نہیں کیونکہ استطاعت کو فعل پر مقدم کہنے والے قدرت کا فعل کے مقارن بالزمان ہونا محال نہیں کہتے کہ مقارنت زمانی کے جواز سے ان پر ترک مذہب کا الزام عائد ہو بلکہ مقارنت زمانی کو جائز سمجھتے ہیں اور کہتے ہیں کہ قدرت کبھی فعل کے ساتھ ہوتی ہے اور کبھی فعل پر مقدم ہوتی ہے۔ اسی طرح وہ لوگ یہ بھی نہیں کہتے کہ ہر فعل کا ایسی قدرت کے ذریعہ وجود ضروری ہے جو اس فعل پر مقدم ہو حتی کہ تمام شرائط تاثیر پر مشتمل قدرت کے حادث ہونے کے وقت میں فعل کا وجود محال ہو۔

اسی طرح تردید کی شق ثانی یعنی حالت اولیٰ میں فعل کو ممتنع اور حالت ثانیہ میں فعل کو واجب و ضروری کہنے کی صورت میں ان پر تحکم اور ترجیح بلا مرجح کا الزام نہیں عائد ہوتا ہے کیونکہ وہ کہہ سکتے ہیں کہ ہو سکتا ہے حالت اولیٰ میں قدرت کے مؤثر ہونے کی کسی شرط کے نہ ہونے یا وجود فعل سے کوئی مانع موجود ہونے کے سبب فعل ممتنع ہو اور وقت ثانیہ میں قدرت کے مؤثر ہونے کی تمام شرائط موجود ہو گئی ہوں اور وجود فعل سے کوئی مانع نہ ہونے کے سبب فعل کا وجود واجب اور ضروری ہو۔ لہٰذا ترجیح بلا مرجح لازم نہیں آئی کیونکہ شرائط کا موجود ہونا اور کسی مانع کا نہ ہونا حالت ثانیہ میں وجود فعل کے لئے مرجح ہے۔ رہا یہ کہ قدرت دونوں حالتوں میں یکساں ہے اس میں کوئی تغیر نہیں ہوا ہے۔ لہٰذا قیام عرض بالعرض بھی لازم نہیں آئے گا

ليست صفة له، فكيف يصح تفسيرها بها؟ قلنا: المراد سلامة الأسباب والآلات له، والمكلف كما يتصف بالاستطاعة يتصف بها حيث يقال: هو ذو سلامة الأسباب، إلا أنه لتركبه لا يشتق منه اسم فاعل يحمل عليه بخلاف الاستطاعة، وصحة التكليف تعتمد على هذه الاستطاعة التي هي سلامة الأسباب والآلات لا الاستطاعة بالمعنى الأول. فإن أريد بالعجز عدم الاستطاعة بالمعنى الأول فلا نسلم استحالة تكليف العاجز، وإن أريد به المعنى الثاني فلا نسلم لزومه لجواز أن تحصل قبل الفعل سلامة الأسباب والآلات وإن لم تحصل حقيقة القدرة التي بها الفعل۔

ترجمہ اور جب ان لوگوں نے جو استطاعت کے قبل الفعل ہونے کے قائل ہیں، یہ دلیل پیش کی کہ تکلیف قدرت پر موقوف ہے۔ اس بات کے پیش نظر کہ کافر ایمان کا مکلف ہے، اور تارک صلوٰۃ نماز کا مکلف ہے، وقت شروع ہونے کے بعد، سو اگر اس وقت میں استطاعت موجود نہ ہوگی تو عاجز کو مکلف بنانا لازم آئے گا اور عاجز کو مکلف بنانا باطل ہے۔ تو شارح نے اپنے اس قول سے جواب کی طرف اشارہ کیا کہ یہ لفظ یعنی لفظ استطاعت بولا جاتا ہے، اسباب اور آلات اور اعضاء ظاہری کی سلامتی پر، جیسا کہ اللہ تعالیٰ کے ارشاد "وللہ علی الناس حج البیت من استطاع الیہ سبیلا" میں۔ پس اگر کہا جائے کہ استطاعت مکلف کی صفت ہے اور اسباب وآلات کی سلامتی اس کی صفت نہیں ہے تو استطاعت کی تفسیر سلامت اسباب وآلات سے کرنا کیونکر صحیح ہوگا، ہم کہیں گے کہ مراد اس سے اسباب وآلات کی سلامتی ہے۔ اور مکلف جس طرح استطاعت کے ساتھ متصف ہوتا ہے، سلامتی اسباب وآلات کے ساتھ بھی متصف ہوتا ہے، کیونکہ کہا جاتا ہے "ھو ذو سلامۃ الاسباب" یعنی وہ صحیح وسالم اسباب والا ہے۔ البتہ اس کے مرکب ہونے کی وجہ سے اسم فاعل کا صیغہ مشتق نہیں ہوتا جو اس پر محمول ہو، برخلاف استطاعت کے کہ اس سے اسم فاعل کا صیغہ مشتق ہے، اور تکلیف کا صحیح ہونا اسی استطاعت پر موقوف ہے جو اسباب وآلات کی سلامتی کا نام ہے نہ کہ استطاعت بالمعنی الاول پر، تو اگر عاجز ہونے سے استطاعت بمعنی اول کا نہ ہونا ہے تو ایسے عاجز کی تکلیف کا محال ہونا ہم تسلیم نہیں کرتے۔ اور اگر استطاعت بالمعنی الثانی کا نہ ہونا مراد ہے تو تکلیف عاجز کا لازم آنا ہم تسلیم نہیں کرتے، اس بات کے ممکن ہونے کی وجہ سے کہ فعل سے پہلے اسباب وآلات کی سلامتی حاصل ہو جائے اگرچہ وہ حقیقی قدرت جس کے ذریعہ فعل کا وجود ہوتا ہے، حاصل نہ ہو۔

تشریح: معتزلہ جو استطاعت کے قبل الفعل ہونے کے قائل ہیں، یہ دلیل پیش کرتے ہیں کہ بندہ کو کسی فعل یعنی اس فعل کے وجود سے پہلے مکلف بنایا جاتا ہے، مثلاً کافر ایمان لانے سے پہلے زمانۂ کفر میں ایمان کا مکلف ہوتا ہے اسی طرح آدمی نماز کا مکلف وقت شروع ہونے کے بعد ادائیگی سے پہلے ہوتا ہے۔ سو اگر فعل سے پہلے استطاعت نہ ہو تو عاجز کو فعل کا مکلف بنانا لازم آئے گا اور تکلیف عاجز باطل ہے۔ ماتن نے معتزلہ کی اس دلیل کے جواب کی طرف اپنے قول "ویقع ھذا الاسم الخ" سے اشارہ کیا۔ ماتن کے اشارہ اور شارح کی توضیح سے جواب کا حاصل یہ نکلتا ہے کہ استطاعت کا ایک معنی تو وہ ہے جو اس بحث کے شروع میں بیان کیا یعنی وہ قدرت جس کے ذریعہ فعل کا وجود ہوتا ہے۔ اس معنی کے مقابلہ میں عاجز اسے کہیں گے جس کو وہ قدرت حاصل نہ ہو جس کے ذریعہ فعل کا وجود ہوتا ہے اور استطاعت کا دوسرا معنی ان اسباب وآلات کی درستی اور سلامتی ہے جن اسباب وآلات کی فعل کو انجام دینے کے لئے ضرورت پڑتی ہے۔ اس معنی کے مقابلہ میں عاجز اس کو کہیں گے جسے اس فعل کے اسباب درست وسالم حاصل نہ ہوں اور فعل کی انجام دہی کے لئے جن آلات واعضاء وجوارح کی ضرورت ہے وہ صحیح سالم نہ ہوں، تو فعل کی تکلیف کا مدار استطاعت بالمعنی الثانی یعنی سلامت اسباب وآلات پر ہے، نہ کہ استطاعت بالمعنی الاول پر۔ خلاصہ: معتزلہ کی اس دلیل میں کہ اگر فعل سے پہلے استطاعت نہ ہوگی تو عاجز کو مکلف بنانا لازم آئے گا۔ اگر عاجز ہونے سے مراد استطاعت بالمعنی الاول کا نہ ہونا ہے، تو ایسے عاجز کی تکلیف کا محال ہونا تسلیم نہیں کیونکہ استطاعت بالمعنی الاول پر تکلیف کا مدار ہی نہیں کہ عاجز بمعنی استطاعت بالمعنی الاول سے عاری شخص کو مکلف بنانا محال ہو، اور اگر عاجز ہونے سے مراد عدم استطاعت بالمعنی الثانی یعنی اسباب وآلات کی سلامتی کا نہ ہونا ہے تو ہم یہ نہیں تسلیم کرتے کہ اگر استطاعت فعل پر مقدم نہ ہوگی تو عاجز کو مکلف بنانا لازم آئے گا کیونکہ ایسا ہو سکتا ہے کہ فعل سے پہلے وہ شخص عاجز بمعنی استطاعت بالمعنی الاول سے عاری نہ ہو، یہ ظاہر کرنے سے استطاعت بمعنی سلامت اسباب وآلات حاصل ہو کیونکہ استطاعت بمعنی سلامت اسباب وآلات کو ہی پر تکلیف کا مدار ہے۔ ہم بھی فعل پر مقدم مانتے ہیں۔

خلاصۂ جواب یہ کہ استطاعت بالمعنی الاول فعل کو مقارن ہے اس پر تکلیف کا مدار نہیں کہ جس کی بنا پر اس کا فعل پر مقدم ہونا ضروری ہو اور استطاعت بالمعنی الثانی پر تکلیف کا مدار ہے، اس لئے وہ فعل پر مقدم ہے لہٰذا تکلیف عاجز لازم نہ آئے گی۔

قولہ: فان قیل الخ اعتراض کی توضیح یہ ہے کہ استطاعت مکلف یعنی بندہ کی صفت ہے

چنانچہ بندہ کو مستطیع کہا جاتا ہے اور سلامتی اسباب کی صفت ہے اسی لئے اس کی اضافت اسباب کی طرف کی جاتی ہے اور سلامۃ الاسباب کہا جاتا ہے اور جب استطاعت اور سلامتی کے موصوف مختلف ہیں تو پھر استطاعت کی تفسیر سلامت اسباب سے کیونکر صحیح ہوگی۔

جواب کا خلاصہ یہ ہے کہ جس طرح استطاعت بندہ کی صفت ہے اور اسی کی بنا پر بندہ کو مستطیع کہا جاتا ہے۔ اسی طرح سلامت اسباب بھی بندہ کی صفت ہے جس کی بنا پر اس کو ذو سلامۃ الاسباب یا سلیم الاسباب کہا جاتا ہے۔ فرق یہ ہے کہ استطاعت مفرد ہے جس سے اسم فاعل کا صیغہ مشتق ہو کر بندہ پر محمول ہوتا ہے اور ذو سلامۃ الاسباب مرکب لفظ ہے اس سے اسم فاعل کا صیغہ مشتق نہیں ہو سکتا جس کو مکلف پر محمول کیا جائے۔

قولہ: فان اریدا لخ ماتن کے اس قول سے کہ تکلیف کا مدار استطاعت بمعنی سلامت اسباب و آلات پر ہے، معتزلہ کے استدلال کے جس جواب کی طرف اشارہ ہے اس جواب کی شارح توضیح و تفصیل فرما رہے ہیں۔

وقد یجاب بان القدرة صالحة للضدین عند ابی حنیفة رحمه الله تعالیٰ حتی ان القدرة المصروفة الی الکفر هی بعینها القدرة التی تصرف الی الایمان لا اختلاف الا فی التعلق، وهو لا یوجب الاختلاف فی نفس القدرة، فالکافر قادر علی الایمان المکلف به، الا انه صرف قدرته الی الکفر، وضیع باختیاره صرفها الی الایمان، فاستحق الذم والعقاب. ولا یخفی ان فی هذا الجواب تسلیما لکون القدرة قبل الفعل، لان القدرة علی الایمان فی حال الکفر تکون قبل الایمان لا محالة، فان اجیب بان القدرة وان صلحت للضدین لکنها من حیث التعلق باحدهما لا تکون الا معه حتی ان ما یلزم مقارنتها للفعل هو القدرة المتعلقة بالفعل، وما یلزم مقارنتها للترک هی القدرة المتعلقة به، اما نفس القدرة فقد تکون متقدمة متعلقة بالضدین، قلنا هذا مما لا یتصور فیه نزاع بل هو لغو من الکلام، فلیتأمل۔

ترجمہ اور بعض دفعہ یہ جواب دیا جاتا ہے کہ قدرت ضدین کی صلاحیت رکھتی ہے امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک یہاں تک کہ جو قدرت کفر کی طرف متوجہ ہے وہی بعینہ ایمان کی طرف متوجہ کی جا سکتی ہے صرف تعلق کا اختلاف ہے اور تعلق کا اختلاف نفس قدرت کے مختلف ہونے کو واجب نہیں کرتا

مگر دونوں میں سے ایک کے ساتھ تعلق کے اعتبار سے اس کے ساتھ ہوگی اس پر مقدم نہیں ہوگی۔ مثلاً کفر کی حالت میں قدرت کا تعلق کفر سے ہے تو یہ قدرت کفر کے ساتھ ہوگی کفر پر مقدم نہیں ہوگی اور ایمان کی حالت میں قدرت کا تعلق ایمان سے ہے تو یہ قدرت ایمان کے ساتھ ہوگی ایمان پر مقدم نہیں ہوگی۔

حاصل یہ کہ مطلق قدرت جس پر تکلیف کا مدار ہے وہ تو فعل پر مقدم ہے۔ اور قدرت خاصہ یعنی جس کا فعل یا ترک کے ساتھ تعلق ہو گیا ہے وہ مقارن فعل اور مع الفعل ہے۔

قوله: قلنا تو یہ جواب مذکور پر نقض ہے۔ حاصل یہ کہ جو قدرت فعل یا ترک سے متعلق ہوگی وہ تو فعل یا ترک کا مقارن ہی ہوگی۔ اس میں تو منافات کی گنجائش ہی نہیں بلکہ ایک طرح سے یہ لغو کلام ہے جیسے کوئی کہے کہ جو قدرت فعل کا مقارن ہے وہ مقارن ہے۔

ولا يكلف العبد بما ليس في وسعه سواء كان ممتنعا في نفسه كجمع الضدين أو ممكنا كخلق الجسم. وأما ما يمتنع بناء على أن الله تعالى علم خلافه أو أراد خلافه كإيمان الكافر وطاعة العاصي فلا نزاع في وقوع التكليف به لكونه مقدورا للمكلف بالنظر إلى نفسه. ثم عدم التكليف بما ليس في الوسع متفق عليه لقوله تعالى لا يكلف الله نفسا إلا وسعها، والأمر في قوله تعالى أنبئوني بأسماء هؤلاء للتعجيز دون التكليف وقوله تعالى حكاية ربنا ولا تحملنا ما لا طاقة لنا به ليس المراد بالتحميل هو التكليف بل إيصال ما لا يطاق من العوارض إليهم وإنما النزاع في الجواز فمنعته المعتزلة بناء على القبح العقلي وجوزه الأشعري لأنه لا يقبح من الله تعالى شيء.

ترجمہ اور بندہ ایسے فعل کا مکلف نہیں بنایا جاتا جو اس کے بس میں نہ ہو۔ چاہے وہ فعل بذات خود محال ہو جیسے ضدین کو جمع کرنا یا ممکن ہو جیسے جسم پیدا کرنا اور بہر حال وہ فعل جو اس بنا پر محال ہو کہ اللہ تعالیٰ کو اس کے خلاف کا علم ہے یا اس نے اس کے خلاف کا ارادہ کر رکھا ہے۔ جیسے کافر کا ایمان اور عاصی کی طاعت، تو اس کی تکلیف واقع ہونے میں کوئی تنازع نہیں کیونکہ وہ مکلف بندہ کا اپنی ذات کے اعتبار سے مقدور ہے۔ پھر تکلیف مالا یطاق کا واقع نہ ہونا اللہ تعالیٰ کے ارشاد "لا يكلف الله نفسا الا وسعها" کی وجہ سے متفق علیہ ہے۔ اور اللہ تعالیٰ کے ارشاد "انبئوني باسماء هؤلاء" میں امر تعجیز کے لئے ہے، تکلیف کے لئے نہیں ہے اور حکایت کے طور پر اللہ تعالیٰ کے ارشاد "ربنا ولا تحملنا ما لا طاقة لنا به" میں تحمیل سے تکلیف مراد نہیں بلکہ بندوں کو ان عوارض و مصائب کا پہنچانا مراد ہے جن کی طاقت نہیں رکھی جاتی۔ اور نزاع صرف جواز اور امکان میں ہے۔ چنانچہ معتزلہ

نے قبح عقلی کی بنیاد پر اس کا انکار کیا اور اشعریہ نے جائز قرار دیا کیونکہ ان کے نزدیک اللہ کا کوئی فعل قبیح نہیں ہے۔

تشریح مسئلہ یہ ہے کہ بندہ کو مالا یطاق یعنی ایسے کام کا جس کا کرنا بندہ کی قدرت اور بس میں نہیں مکلف بنانا جائز ہے یا نہیں؟ اور اگر جائز ہے تو یہ تکلیف واقع بھی ہے یا نہیں یعنی یہ کہ مالا یطاق کا اللہ تعالیٰ نے بندہ کو مکلف بنایا بھی ہے یا نہیں۔ سو اس مسئلہ میں تفصیل ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ مالا یطاق کی تین قسمیں ہیں۔ ایک محال بالذات، جیسے نقیضین کو جمع کرنا۔ دوسرے وہ فعل جو کہ ممکن بالذات ہو مگر بندہ سے اس کا وقوع عادۃً محال ہو جیسے فضا میں اڑنا اور جسم کی تخلیق۔ تیسرے وہ فعل جو فی نفسہ بندہ سے ممکن ہے لیکن چونکہ اللہ تعالیٰ کے علم میں بندہ سے اس فعل کا واقع ہونا نہیں ہے یا اللہ تعالیٰ کا ارادہ یہ ہے کہ بندہ سے یہ فعل صادر نہ ہو، سو اگر بندہ سے وہ فعل صادر ہو جائے تو علم الٰہی کو غلط ہونا اور اللہ تعالیٰ کا اپنی مراد میں ناکام ہونا لازم آتا ہے اور یہ محال ہے، اور جو ممکن کسی محال کو مستلزم ہو وہ محال بالغیر کہلاتا ہے اس بناء پر وہ فعل ممکن بالذات اور محال بالغیر ہے۔ سو مالا یطاق کی قسم اول یعنی محال بالذات کی تکلیف نہ تو جائز ہے نہ واقع ہے۔ جمہور کا یہی مذہب ہے اور بعض لوگوں نے اس پر اتفاق کا دعویٰ کیا ہے مگر اتفاق کا دعویٰ صحیح نہیں کیونکہ بہت سے اشعریہ اگرچہ محال بالذات کی تکلیف کو واقع نہیں مانتے مگر جائز کہتے ہیں کیونکہ اللہ تعالیٰ کا فعل قبیح نہیں ہے۔ منکرین جواز جب ان سے معارضہ کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ محال بالذات کا تصور ممکن نہیں اور جس چیز کا تصور ممکن نہ ہو وہ مجہول مطلق ہے، لہٰذا محال بالذات مجہول مطلق ہے اور مجہول مطلق پر کسی چیز کا حکم لگانا صحیح نہیں تو اس پر تکلیف کے جائز ہونے کا حکم لگانا اور یہ کہنا کہ محال بالذات کا مکلف بنانا جائز ہے صحیح نہیں، تو جواز کے قائلین اس معارضہ کو نقض سے رد کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ اگر محال بالذات پر اس کے مجہول ہونے کی بناء پر تکلیف کے جائز ہونے کا حکم لگانا صحیح نہیں تو تمہارا اس پر تکلیف کے ناجائز ہونے کا بھی حکم لگانا صحیح نہیں۔ اور مالا یطاق کی تیسری قسم یعنی ممکن بالذات اور محال بالغیر کی تکلیف جائز بھی ہے اور واقع بھی ہے جیسا کہ ابوجہل، ابولہب وغیرہ کے بارے میں اگرچہ اللہ تعالیٰ کے علم ازلی میں یہ بات تھی کہ وہ ایمان نہیں لائیں گے، جس کی بناء پر ان کا ایمان لانا ممکن بالذات اور محال بالغیر تھا پھر بھی اللہ تعالیٰ نے ان کو ایمان کا مکلف بنایا تھا کیونکہ بالذات ایمان لانا ان کی قدرت میں تھا باری تعالیٰ کو اس کے خلاف کا علم ہونے سے ان کی قدرت و اختیار زائل نہیں ہوا۔ اور تکلیف کا مدار قدرت و اختیار کے باقی رہنے پر ہے۔ اسی بناء پر بعض محققین نے اس

اور جس میں نہیں تھا پھر بھی اللہ تعالیٰ نے "انبئونی باسماء ھؤلاء" فرما کر انھیں اسماء بتلانے کا مکلف فرمایا پھر آپ کیسے کہتے ہیں کہ تکلیف ما لا یطاق کا وقوع نہ ہونا متفق علیہ ہے۔

ماحصل جواب یہ ہے کہ آیت میں امر بالاسماء ملائکہ کو اسماء بتلانے کا مکلف بنانے کے لئے ہی نہیں کہ اس سے تکلیف ما لا یطاق کے وقوع پر استدلال کیا جائے بلکہ تعجیز یعنی اس کے مقابلہ میں ملائکہ کا عجز ظاہر کرنے کے لئے ہے۔ جنھوں نے آدم کے مقابلہ میں اپنے کو خلافت ارضی کا زیادہ اہل سمجھا تھا اور قدرت نے کے "انی جاعل فی الارض خلیفۃ" فرمانے پر کہا تھا۔ اتجعل فیہا من یفسد فیہا ویسفک الدماء ونحن نسبح بحمدک ونقدس لک۔

اور تکلیف اور تعجیز کے درمیان فرق یہ ہے کہ تکلیف میں آمر کی خواہش یہ ہوتی ہے کہ شخص مامور سے فعل مامور بہ کا وجود ہو اور تعجیز میں آمر کی خواہش یہ ہوتی ہے کہ شخص مامور سے فعل مامور بہ ادا نہ ہو سکے تاکہ اس کا عاجز ہونا ظاہر ہو جائے جیسا کہ قیامت کے روز مصورین کو اپنی بنائی ہوئی صورتوں کو زندہ کرنے کا امر تعجیز کے لئے ہوگا۔

قولہ: وقولہ تعالیٰ حکایۃ الخ: یہ بھی ایک سوال مقدر کا جواب ہے۔ سوال یہ ہے کہ حضرات صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین کو وساوس اور برے خیالات بھی دل میں نہ آنے دینے کا مکلف بنایا گیا تھا یہ بات ان پر شاق گذری اور بارگاہ رسالت میں جا کر عرض کیا کہ ہم میں اس کی طاقت نہیں تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے انھیں دعا کرنے کا حکم دیا اور جب حضرات صحابہ نے اللہ تعالیٰ سے ان الفاظ میں دعا فرمائی "ربنا ولا تحملنا ما لا طاقۃ لنا بہ" تو اللہ تعالیٰ نے مذکورہ تکلیف ختم کر کے آیت "لا یکلف اللہ نفسا الا وسعہا" نازل فرمائی اس سے یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ تکلیف ما لا یطاق واقع ہوئی ہے پھر یہ کہنا کیسے صحیح ہوگا کہ تکلیف ما لا یطاق کے واقع نہ ہونے پر اتفاق ہے۔ جواب کا ماحصل یہ ہے کہ مومنین کی دعا کی حکایت کے طور پر اللہ تعالیٰ کے ارشاد "ربنا ولا تحملنا ما لا طاقۃ لنا بہ" میں تحمیل سے تکلیف مراد نہیں ہے بلکہ انھیں ان عوارض و مصائب کا پہنچانا مراد ہے جن کی ان کے اندر طاقت نہیں اور آیت کا معنی ہوگا: اے ہمارے پروردگار ہم پر ایسے مصائب نہ ڈالئے اور ہمیں ایسے مصائب میں نہ مبتلا کیجئے کہ جن کی برداشت کی ہمارے اندر طاقت نہیں۔

وقد یستدل بقولہ تعالیٰ لا یکلف اللہ نفسا الا وسعہا علی نفی الجواز وتقریرہ انہ لو کان جائزا لما لزم من فرض وقوعہ محال ضرورۃ ان استحالۃ اللازم توجب استحالۃ الملزوم تحقیقا لمعنی اللزوم لکنہ لو وقع لزم کذب کلام اللہ تعالیٰ

وهو محال، وهذه نكتة في بيان استحالة كل ما يتعلق علم الله وإرادته واختياره بعدم وقوعه، وحلها انا لا نسلم ان كل ما يكون ممكنا في نفسه لا يلزم من فرض وقوعه محال، وانما يجب ذلك لو لم يعرض له الامتناع بالغير، والا لجاز ان يكون لزوم المحال بناء على الامتناع بالغير، الا ترى ان الله تعالى لما اوجد العالم بقدرته واختياره فعدمه ممكن في نفسه مع انه يلزم من فرض وقوعه تخلف المعلول عن علته التامة وهو محال، والحاصل ان الممكن لا يلزم من فرض وقوعه محال بالنظر الى ذاته واما بالنظر الى امر زائد على نفسه فلا نسلم انه لا يستلزم المحال۔

ترجمہ: اور بعض دفعہ اللہ تعالیٰ کے ارشاد "لا یکلف اللہ نفسا الا وسعہا" سے تکلیف ما لا یطاق کے ناجائز ہونے پر استدلال کیا جاتا ہے۔ جس کا بیان یہ ہے کہ اگر تکلیف ما لا یطاق جائز ہوتا، تو اس کا وقوع ماننے سے محال نہ لازم آتا۔ کیونکہ لزوم کا معنی ثابت کرنے کے لئے ضروری ہے کہ لازم کا محال ہونا ملزوم کے محال ہونے کا مقتضی ہو لیکن اگر واقع ہو تو کلام الٰہی کا کاذب ہونا لازم آتا ہے۔ جو محال ہے اور یہ ہر اس چیز کا محال ہونا ثابت کرنے کے سلسلہ میں ایک نکتہ ہے جس کے عدم وقوع سے اللہ تعالیٰ کے علم و ارادہ اور اختیار کا تعلق ہو۔ اور اس کا حل یہ ہے کہ ہم یہ تسلیم نہیں کرتے کہ ممکن بالذات کا وقوع فرض کرنے سے محال نہیں لازم آتا ہے۔ ایسا تو صرف اس وقت ضروری ہے کہ جب اس کو ممتنع بالغیر ہونا عارض نہ ہو۔ ورنہ ہو سکتا ہے کہ محال لازم آنا اس کے ممتنع بالغیر ہونے کی بنا پر ہو۔ کیا تم دیکھتے نہیں کہ جب اللہ تعالیٰ نے عالم کو اپنی قدرت و اختیار سے موجود کیا تو اس کا عدم فی نفسہ ممکن ہے اس کے باوجود اس کا وقوع فرض کرنے سے معلول کا اپنی علت تامہ سے تخلف لازم آتا ہے اور یہ محال ہے۔ اور حاصل یہ ہے کہ ممکن کی ذات کو دیکھتے ہوئے اس کا وقوع فرض کرنے سے محال لازم نہیں آتا۔ رہا اس کی ذات سے زائد امر کے اعتبار سے تو ہم نہیں مانتے کہ محال لازم نہیں آئے گا۔

تشریح: بعض لوگوں نے آیت لا یکلف اللہ نفسا الا وسعہا سے جس میں تکلیف ما لا یطاق کے واقع نہ ہونے کی خبر دی گئی ہے۔ اس کے عدم جواز پر بایں طور استدلال کیا ہے کہ اگر تکلیف ما لا یطاق جائز ہوتا تو اس کو واقع ماننے سے محال لازم نہ آتا۔ کیونکہ ممکن کو واقع ماننے سے محال لازم نہیں آتا ہے لیکن واقع ماننے سے محال یعنی کلام الٰہی لا یکلف اللہ نفسا الا وسعہا کا کاذب ہونا لازم آتا ہے معلوم ہوا کہ تکلیف ما لا یطاق جائز نہیں ہے۔ اس دلیل کے بارے میں شارح

فرماتے ہیں کہ یہ ایک مغالطہ ہے جس سے ہر اس چیز کا محال ہونا ثابت کیا جاتا ہے جس کے خلاف کے ساتھ علم الٰہی اور ارادۂ الٰہی کا تعلق ہو۔ مثلاً کہا جائے کہ اگر ابو جہل، ابو لہب وغیرہ کفار کا ایمان لانا ممکن ہوتا تو ان کے ایمان لانے سے کوئی محال لازم نہ آتا کیونکہ ممکن کو واقع ماننے سے محال لازم نہیں آتا۔ لیکن ان کے ایمان لانے سے محال لازم آتا ہے اور وہ علم الٰہی کا غلط ہونا اور ارادۂ الٰہی کا بے اثر ہونا ہے کیونکہ علم الٰہی و ارادۂ الٰہی کا تعلق اس بات کے ساتھ تھا کہ سواء علیہم أأنذرتہم ام لم تنذرہم لا یؤمنون۔ معلوم ہوا کہ ان کفار کا ایمان لانا ممکن نہیں بلکہ محال تھا۔ اس مغالطہ کا حل یہ ہے کہ مستدل کا یہ کہنا کہ ممکن کا وقوع فرض کرنے سے محال لازم نہیں آتا صحیح نہیں کیونکہ ایسا ہو سکتا ہے کہ ایک شئی ممکن بالذات ہو لیکن ساتھ ہی محال بالغیر بھی ہو سو اس کو واقع فرض کرنے کی صورت میں اس کے ممکن بالذات ہونے کی وجہ سے نہیں بلکہ محال بالغیر ہونے کی وجہ سے محال لازم آئے گا۔ اسی طرح تکلیف مالا یطاق ممکن بالذات ہے لیکن اس کے عدم وقوع کی اللہ تعالیٰ کے خبر دینے کی وجہ سے اس کا واقع ہونا محال ہے اور یہ امتناع بالغیر ہے اور اس جہت سے اس کا وقوع فرض کرنے کی صورت میں محال لازم آسکتا ہے

قولہ: ضرورۃ ان استحالۃ اللازم الخ لازم کا محال ہونا ملزوم کے محال ہونے کو اس لئے واجب کرتا ہے کہ اگر لازم محال ہو اور ملزوم ممکن ہو تو ملزوم بغیر لازم کے پایا جائے گا۔ اور یہ بات دونوں کے درمیان لزوم کے رشتے کو ختم کر دیتی ہے تو پھر دونوں آپس میں لازم و ملزوم نہیں رہیں گے۔

قولہ: الا تری الخ یہ اس بات کی تائید ہے کہ ممکن بالذات اگر محال بالغیر ہو تو محال بالغیر ہونے کی جہت سے وہ محال کو مستلزم ہو سکتا ہے۔ تائید اس طور پر ہے کہ اللہ تعالیٰ نے عالم کو اپنی قدرت و اختیار سے موجود کیا تو عالم اللہ تعالیٰ کی قدرت و اختیار کے تحت داخل ہوا۔ اور جو چیز دوسرے کی قدرت و اختیار کے تحت داخل ہو اس کا عدم ممکن بالذات ہے لیکن اگر عالم کا جو کہ اللہ کا معلول ہے عدم فرض کیا جائے تو معلول کا اپنی علت تامہ سے تخلف اور تاخر لازم آتا ہے جو محال ہے۔ اس بنا پر عالم کا عدم ممکن بالذات ہونے کے ساتھ محال بالغیر بھی ہے۔ اور اس دوسری جہت سے وہ محال کو مستلزم ہو سکتا ہے

حاصل یہ ہے کہ ممکن کی ذات کے اعتبار سے اس کا وقوع فرض کرنے سے محال لازم نہیں آتا۔ مگر ممکن کی ذات کے علاوہ کسی اور امر کی وجہ سے بھی اس کا وقوع محال کو مستلزم نہ ہو یہ بات ہمیں تسلیم نہیں

وما یوجد من الالم فی المضروب عقیب ضرب انسان والانکسار فی الزجاجۃ
عقیب کسر انسان قیل ہذا المثال یصلح مثالاً للخلاف فی انہ ہل للعبد فیہ صنع
ام لا، وما اشبہہما کالموت عقیب القتل کل ذالک مخلوق اللہ تعالیٰ لما مر ان

کسی فعل اختیاری کا ثمرہ و نتیجہ ہوتے ہیں یعنی اس کے فعل اختیاری کے توسط سے وجود میں آتے ہیں ان افعال کو متولدات کہتے ہیں، مثلاً ضرب بندہ سے براہ راست صادر ہونے والا فعل اختیاری ہے جس کے توسط سے شخص مضروب میں درد پیدا ہوتا ہے۔ یا شیشہ کو توڑنا بندہ سے براہ راست صادر ہونے والا ایک اختیاری فعل ہے جس کے توسط سے شیشہ میں شکستگی پیدا ہوتی ہے۔ اسی طرح قتل بندہ سے براہ راست صادر ہونے والا فعل ہے جس کے توسط سے مقتول کی موت واقع ہوتی ہے۔ تو شخص مضروب میں درد اور شیشہ کی شکستگی اور مقتول کی موت یہ سب متولدات کہلائیں گے ان متولدات کے بارے میں معتزلہ یہ کہتے ہیں کہ چونکہ یہ بندہ کے اختیاری افعال سے پیدا ہوتے ہیں اور بندہ کے افعال اختیاریہ خود بندہ کی مخلوق ہیں اللہ کی مخلوق نہیں ہیں جیسا کہ مسئلہ خلق افعال کے تحت معتزلہ کا مذہب گزر چکا ہے۔ تو پھر بالواسطہ ان افعال اختیاریہ سے پیدا ہونے والے افعال جنھیں متولدات کہا جاتا ہے وہ بھی بندہ کی مخلوق ہوں گے اللہ کی مخلوق نہیں ہوں گے اور اہل السنت والجماعت کا کہنا ہے کہ جس طرح بندوں سے براہ راست صادر ہونے والے افعال اختیاریہ اللہ تعالیٰ کی مخلوق ہیں۔ اسی طرح ان افعال اختیاریہ کے توسط سے صادر ہونے والے افعال جنھیں متولدات کہا جاتا ہے وہ بھی اللہ ہی کی مخلوق ہیں۔ بلکہ متولدات میں بندہ کی بیچارگی افعال اختیاریہ کے مقابلہ میں بڑھی ہوئی ہے کیونکہ بندہ اپنے افعال اختیاریہ کا خالق نہیں مگر کاسب تو ہے اور متولدات میں تو خلق یا کسب کسی اعتبار سے اس کا دخل نہیں نہ خالق ہے نہ کاسب ہے۔ خالق تو اس لئے نہیں کہ خالق صرف اللہ تعالیٰ ہے۔ بندہ سے کسی چیز کا خلق محال ہے اور کاسب اس لئے نہیں ہو سکتا کہ یہ متولدات جس بندہ کے فعل اختیاری کے توسط سے پیدا ہوتے ہیں اس کے ساتھ قائم نہیں بلکہ دوسرے کے ساتھ قائم ہیں، مثلاً مقتول کی موت جس قاتل کے فعل قتل کے توسط سے واقع ہوئی ہے قاتل کے ساتھ قائم نہیں لہٰذا عبد قاتل موت کا کاسب بھی نہیں ہو سکتا کیونکہ کسب کے لئے ضروری ہے کہ فعل مکسوب کا جس قدرت سے کسب ہوا ہے۔ اس قدرت کے محل کے ساتھ قائم ہو۔

قولہ، قید بذالک الخ یہ ایک سوال مقدر کا جواب ہے۔ سوال یہ ہے کہ ماتن نے عقیب ضرب انسان، اسی طرح عقیب کسر انسان کی قید کیوں لگائی جواب کا حاصل یہ ہے کہ قید محل خلاف متعین کرنے کے لئے لگائی ہے کیونکہ جو درد کسی انسان کے ضرب کا اور جو شکستگی کسی انسان کے کسر کا نتیجہ ہو وہی ہمارے اور معتزلہ کے درمیان اختلاف کا محل ہے ان کے نزدیک بندہ کا مخلوق ہے اور ہمارے نزدیک اللہ کی مخلوق ہے۔ رہا وہ درد یا شکستگی جو اللہ کے فعل کا نتیجہ ہو وہ محل خلاف ہی نہیں بلکہ وہ تو بالاتفاق اللہ کی مخلوق ہے۔

فی العمر الا الطاعۃ" صرف دعا ہی تقدیر کو بدل سکتی ہے اور صرف عبادت ہی عمر میں زیادتی کرتی ہے سو اگر اجل قطعی ہوتا تو عبادت سے عمر میں زیادتی کا کوئی معنی نہ ہوتا۔ اور معتزلہ نے اپنے مسلک پر عقلی دلیل یہ پیش کی کہ اگر مقتول اپنے اجل یعنی علم الٰہی میں اپنی موت کے لئے مقرر کردہ وقت پر مرتا۔ تو قاتل دنیا میں اور آخرت میں عقاب کا، اور قتل خطاء کی صورت میں دیت اور قتل عمد کی صورت میں قصاص کا مستحق نہ ہوتا کیونکہ مقتول کی موت اجل کے آجانے کی بناء پر ہوئی، تو قاتل کے فعل یا کسب کی وجہ سے نہیں۔ کیونکہ موت قاتل کے فعل قتل کا اثر اور نتیجہ ہونے کے سبب از قبیل متولدات ہے۔ اور فرقہ اشاعرہ کے نزدیک بندہ متولدات کا نہ خالق ہے اور نہ کاسب ہے۔

شارح نے معتزلہ کے پہلے استدلال کا یہ جواب دیا کہ اللہ تعالیٰ کو ازل سے یہ بات معلوم تھی کہ اگر بندہ فلاں عبادت نہ کرتا تو ہم اس کی عمر مثلاً چالیس سال مقرر کرتے۔ لیکن اسے یہ بات بھی بغیر کسی تردد کے معلوم تھی کہ بندہ وہ عبادت کرے گا اس لئے اس نے اس کی عمر حتمی اور قطعی طور پر ستر سال مقرر کردی۔ اب نہ تو ستر سال پورے ہونے سے پہلے اس بندہ کو موت آسکتی ہے، اور نہ ستر سال پورے ہونے پر اس کی موت واقع ہونے میں دیر ہو سکتی ہے تو چونکہ علم الٰہی میں یہ بات تھی کہ اگر وہ عبادت نہ ہوتی تو اس کی عمر ستر سال نہ ہوتی بلکہ چالیس ہی سال ہوتی، گویا عبادت کا عمر بڑھنے کا سبب بننا اس کی عمر چالیس سال کی بجائے ستر سال مقرر کرنے کا، اس بناء پر حدیث میں عمر کی زیادتی عبادت کی جانب منسوب کی اور حقیقت یہ ہے کہ یہاں زیادتی ہے ہی نہیں، کیونکہ زیادتی کا تحقق اس وقت ہوتا جب اس کی عمر چالیس سال مقرر کی جا چکی ہوتی پھر عبادت کی وجہ سے بڑھا کر ستر سال کردی جاتی، اور ایسا نہیں ہے۔

بعض نے حدیث مذکور کا یہ بھی جواب دیا ہے کہ عمر میں زیادتی سے مراد یہ ہے کہ جتنے نیک کام ہونا تھے اس سے زیادہ عمر کے باقی رہ کام اسی عمر میں اس سے ہو جائیں گے، اور دلیل عقلی کا جواب یہ دیا کہ قاتل پر ضمان یا عقاب کا واجب ہونا امر تعبدی یعنی اظہار عبودیت ہے۔ اس لئے کہ اس نے ایسے فعل ممنوع کا ارتکاب کیا جس کے بعد موت طاری کردینا اللہ تعالیٰ کی عادت ہے کیونکہ بندہ فعل قتل کا خالق نہیں مگر کاسب ضرور ہے، اور جزاء و سزا کا مدار کسب ہی پر ہے۔

والموت قائم بالميت مخلوق الله تعالى لا صنع للعبد فيه لا تخليقا ولا اكتسابا ومبنى هذا على ان الموت وجودي بدليل قوله تعالى خلق الموت والحيوة، والاكثرون على انه عدمي ومعنى خلق الموت قدره.

ترجمہ اور موت میت کے ساتھ قائم ہے اللہ تعالیٰ کی مخلوق ہے، بندہ کا اس میں کوئی دخل نہیں نہ

رطوبت کے تحلیل ہو جانے اور فطری حرارت کے بجھ جانے کے سبب اس کی موت کا وقت ہے اور ایک آفات و امراض کے سبب ہنگامی اجل ہے۔

تشریح اشاعرہ اور جمہور معتزلہ کا اس بات پر اتفاق ہے کہ اجل یعنی بندہ کی موت کے لئے اللہ تعالیٰ نے جو وقت مقرر فرمایا ہے وہ ایک ہے۔ البتہ اشاعرہ اجل سے پہلے بندہ کی موت کو جائز قرار نہیں دیتے، حتی کہ مقتول کی موت کو بھی اجل پر ہی مانتے ہیں جیسا کہ گذر چکا ہے۔ اور جمہور معتزلہ اجل سے پہلے بھی موت کو جائز قرار دیتے ہیں جیسا کہ مقتول کے بارے میں ان کا مذہب ہے کہ اس کی موت اجل سے پہلے ہوگئی اگر وہ قتل نہ کیا جاتا تو اپنے اجل کے آنے تک زندہ رہتا۔ اور معتزلہ میں سے ابو القاسم کعبی جو کعبی کے نام سے مشہور ہیں موت اور قتل کے درمیان یہ فرق بیان کرتے ہوئے کہ موت اللہ کا فعل ہے اور قتل بندہ کا فعل ہے، کہتے ہیں کہ مقتول کے لئے دو اجل ہیں ایک قتل اور دوسرے موت اور یہ بھی کہتے ہیں کہ اگر وہ قتل نہ کیا جاتا تو اپنے دوسرے اجل تک جو کہ موت ہے زندہ رہتا۔ اور فلاسفہ کا کہنا ہے کہ جاندار کے لئے ایک طبعی اجل ہے اور وہ اس کی فطری رطوبت کے زائل ہو جانے اور فطری حرارت کے بجھ جانے کے سبب مرنے کا وقت ہے جیسے چراغ تیل ختم ہو جانے کے سبب بجھ جاتا ہے اور دوسرے اخترامی اور ناگہانی اجل ہے جو آفات و امراض کے سبب مرنے کا وقت ہے جیسے تیل موجود ہونے کے باوجود تیز ہوا کی وجہ سے چراغ بجھ جاتا ہے۔ ماتن نے ان سب کی تردید کرتے ہوئے کہا کہ اجل ایک ہی ہے۔

والحرام رزق لان الرزق اسم لما يسوقه الله تعالى الى الحيوان فياكله، وذلك قد يكون حلالا وقد يكون حراما۔ وهذا اولى من تفسيره بما يتغذى به الحيوان لخلوه عن معنى الاضافة الى الله تعالى مع انه معتبر في مفهوم الرزق۔ وعند المعتزلة الحرام ليس برزق، لانهم فسروه تارة بمملوك ياكله المالك، وتارة بما لا يمنع من الانتفاع به، وذلك لا يكون الا حلالا، لكن يلزم على الاول ان لا يكون ما تاكله الدواب رزقا، وعلى الوجهين ان من اكل الحرام طول عمره لم يرزقه الله تعالى اصلا، ومبنى هذا الاختلاف على ان الاضافة الى الله تعالى معتبرة في معنى الرزق، وانه لا رازق الا الله وحده، وان العبد يستحق الذم والعقاب على اكل الحرام، وما يكون مستندا الى الله تعالى لا يكون قبيحا، ومرتكبه لا يستحق الذم والعقاب، والجواب ان ذلك لسوء مباشرة اسبابه باختياره۔

ترجمہ: اور حرام بھی رزق ہے اس لئے کہ رزق اس چیز کا نام ہے جو اللہ تعالیٰ جاندار کو پہنچائیں پھر وہ اس کو کھائے اور وہ چیز کبھی حلال ہوتی ہے اور کبھی حرام ہوتی ہے اور یہ تفسیر رزق کی اس کی تفسیر سے زیادہ بہتر ہے کہ رزق وہ چیز ہے جس کو جاندار اپنی غذا بنائے کیونکہ یہ تفسیر اللہ کی طرف اضافت سے خالی ہے باوجودیکہ وہ رزق کے مفہوم میں معتبر ہے اور معتزلہ کے نزدیک حرام رزق نہیں ہے کیونکہ کبھی رزق سے ایک مملوک مراد لیتے ہیں جس کو مالک کھائے اور کبھی ایسی چیز مراد لیتے ہیں جس سے نفع اٹھانا ممنوع نہ ہو اور ایسی چیز کبھی حلال ہوتی ہے اور کبھی حرام ہوتی ہے۔ لیکن پہلا معنی پر یہ لازم آتا ہے کہ چوپائے جو چیز کھاتے ہیں وہ رزق نہ ہو اور دونوں معنی پر یہ لازم آتا ہے کہ جس نے عمر بھر حرام کھایا اس کو اللہ نے رزق ہی نہیں دیا اور اس اختلاف کی بنیاد اس بات پر ہے کہ رزق کے معنی میں اللہ کی طرف اضافت معتبر ہے اور یہ کہ رازق صرف اللہ ہے اور یہ کہ بندہ حرام کھانے کی بناء پر مذمت اور عقاب کا مستحق ہے۔ اور جو چیز اللہ کی طرف منسوب ہو وہ قبیح نہیں ہو سکتی اور اس کا مستحق مذمت اور عقاب کا مستحق نہیں ہوگا۔ جواب یہ ہے کہ یہ اپنے اختیار سے اس کے اسباب کو غلط استعمال کرنے کی وجہ سے ہے۔

تشریح: لفظ رزق مصدر کے طور پر بھی استعمال ہوتا ہے اور اسم مصدر کے طور پر بھی۔ مصدر ہونے کی صورت میں لغوی معنی کسی کو اس کا مخصوص حصہ عطا کرنا ہے اور عرف و شرع میں اس کا معنی اللہ تعالیٰ کا جاندار کو اس کے کھانے پینے یا مطلق نفع اندوز ہونے کی چیز عطا فرما کر اس سے نفع اندوز ہونے کی قدرت دینا ہے اور اسم مصدر ہونے کی صورت میں لغت میں رزق کے معنی کسی کا مخصوص حصہ ہے۔ اور عرف و شرع میں اس سے مراد وہ چیز ہے جو اللہ تعالیٰ جاندار کو نفع اندوز ہونے کے لئے عطا فرما کر اس کو نفع اٹھانے پر قدرت بھی عطا فرماتے ہیں۔

حاصل یہ ہے کہ رزق کے مفہوم میں اللہ کی طرف اضافت معتبر ہے جو چیز بھی رزق ہوگی اللہ کی طرف سے ہوگی، اللہ کی طرف منسوب ہوگی کیونکہ "لا رازق الا اللہ" اللہ کے سوا کوئی رازق نہیں کہ اس کی طرف رزق کی نسبت کی جائے۔ اس بات پر اشاعرہ اور معتزلہ کا اتفاق ہے۔ البتہ رزق کی تفسیر میں اختلاف ہے۔ اشاعرہ کی بیان کردہ تفسیر حلال اور حرام دونوں پر صادق آتی ہے۔ اس بناء پر وہ حلال کی طرح حرام کو بھی رزق کہتے ہیں۔ اور معتزلہ کی ذکر کردہ تفسیر حرام پر صادق نہیں آتی۔ اس بناء پر وہ رزق کو حلال کے ساتھ خاص کرتے ہیں اور کہتے ہیں: الحرام لیس برزق۔

اشاعرہ رزق کی یہ تفسیر کرتے ہیں: ما ساقہ اللہ تعالیٰ الی الحیوان فیاکلہ یعنی رزق وہ چیز ہے جو اللہ تعالیٰ جاندار کو نفع اندوز ہونے مثلاً کھانے پینے کے لئے پہنچائیں اور عطا کریں۔ اور

اور ایسی چیزیں حلال بھی ہوتی ہیں اور کبھی حرام بھی ہوتی ہیں اور بعض شارحین نے رزق کی تعریف ماینتفع بہ الحیوان سے کی ہے یعنی وہ چیزیں جن کو جاندار اپنی غذا اور خوراک بنائے اور جاندار حلال اور حرام دونوں کو اپنی غذا بناتے ہیں لہذا اس تعریف کی رو سے بھی حلال اور حرام دونوں رزق ہوں گے۔ البتہ دوسری تعریف میں اللہ کی طرف اضافت اگرچہ خارجی دلائل مثلاً ان اللہ ھو الرزاق۔ وغیرہ آیات کی وجہ سے ملحوظ ہے مگر موجود نہیں ہے۔ اس بنا پر شارح نے پہلی تعریف کو احسن قرار دیا۔ اور معتزلہ رزق کی تعریف کرتے ہیں۔ مملوک یاکلہ المالک۔ اس تعریف میں لفظ مملوک، ماکول اور مالک کے معنی میں ہے اور مالک اللہ تعالیٰ ہیں کیونکہ رزق کے مفہوم میں اللہ کی طرف اضافت معتزلہ کے نزدیک بھی معتبر ہے۔ لہذا الفاظ مذکورہ کے معنی ہوں گے کہ رزق وہ چیز ہے جس کا اللہ تعالیٰ کسی کو مالک بنا دیں اس کے کھانے کے لئے اور اللہ تعالیٰ کی طرف سے کسی کو کھانے و نفع اندوز ہونے کے لئے کسی چیز کا مالک بنانا اذن شرعی ہے جس سے معلوم ہوا کہ رزق وہی چیز ہوگی جس سے انتفاع کی شرعاً اجازت ہو اور حرام سے انتفاع کی شرعاً اجازت نہیں۔ لہذا حرام رزق نہیں ہو سکتا۔ اور کبھی معتزلہ رزق کی تعریف کرتے ہیں۔ مالا یمنع من الانتفاع بہ۔ معتزلہ کے نزدیک بھی رزق کے مفہوم میں اللہ کی طرف اضافت کے معتبر ہونے کا لحاظ کرتے ہوئے تعریف مذکور کا مطلب ہوگا کہ رزق وہ چیز ہے جس سے نفع اندوز ہونے سے اللہ تعالیٰ نے منع نہ فرمایا ہو اور حرام ایسی چیز ہے جس سے نفع اندوز ہونے سے اللہ تعالیٰ نے منع فرمایا ہے۔ لهذا اس دوسری تعریف کی رو سے بھی حرام رزق نہیں ہوگا۔

قولہ فکان یرد علی الاول الخ معتزلہ کی ذکر کردہ پہلی تعریف پر اعتراض ہے۔ حاصل یہ ہے کہ پہلی تعریف اس لئے صحیح نہیں ہو سکتی کہ اگر اسے صحیح مان لیا جائے تو لازم آئے گا کہ جانور اور چوپائے جو کچھ کھاتے ہیں وہ رزق نہ ہو کیونکہ جانوروں میں مالکیت نہیں ہے۔ اور جب وہ رزق نہیں ہوگا تو جانور اور چوپائے اللہ تعالیٰ کے مرزوق یعنی رزق یافتہ نہیں ہوں گے اور یہ باطل ہے کیونکہ ارشاد باری وما من دابۃ فی الارض الا علی اللہ رزقہا کی رو سے روئے زمین کا ہر جاندار اللہ تعالیٰ کا مرزوق ہے۔ لهذا پہلی تعریف صحیح نہیں ہو سکتی۔

قولہ ویرد علی الوجہین الخ یہ معتزلہ کی ذکر کردہ رزق کی دونوں تعریفوں پر اعتراض ہے۔ حاصل یہ ہے کہ اگر دونوں تعریفوں کو جن کی رو سے حرام رزق نہیں ہے صحیح مان لیا جائے تو اس سے لازم آئے گا کہ جس نے عمر بھر حرام ہی کھایا اس کو اللہ نے رزق ہی نہیں دیا اور وہ اللہ کا مرزوق نہیں ہے اور یہ اللہ تعالیٰ کے ارشاد مذکور وما من دابۃ فی الارض الا علی اللہ رزقہا کی وجہ سے باطل ہے جس

اللّٰہ طیباً، فاخترت ما حرم علیک من رزقہ مکان ما احل اللّٰہ لک من حلالہ
اس حدیث میں من رزقہ بیان ہے ما حرم اللہ علیک کا۔ حدیث شریف کے مذکورہ بالا الفاظ کا
ترجمہ یہ ہے کہ اے دشمنِ خدا تو جھوٹ بولتا ہے۔ اللہ تعالیٰ نے تیرے لئے حلال اور پاکیزہ رزق پیدا فرمایا
لیکن تو نے اس رزق کے بجائے جو اللہ نے تیرے لئے حلال فرمایا تھا۔ اپنا وہ رزق اختیار کیا جو اللہ نے
تجھ پر حرام فرمایا۔ تو دیکھئے حدیث مذکور سے حرام کا رزق ہونا معلوم ہوگیا ہے۔ اور محل استشہاد من رزقہ
ہے جو ما حرم اللہ کا بیان ہے۔ نیز یہ بھی معلوم ہوا کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے عمرو بن قرہ کی اس
بنا پر مذمت فرمائی اور دشمنِ خدا کہہ کر ظاہراً ناراضگی ظاہر فرمائی کہ انھوں نے حصول رزق کا مشروع ذریعہ
چھوڑ کر غیر مشروع ذریعہ اختیار کیا۔

وکلٌّ یستوفی رزق نفسہ حلالاً کان او حراماً لحصول التغذی بہما جمیعاً ولا یتصور ان لا یاکل انسان رزقہ او یاکل غیرہ رزقہ لان ما قدرہ اللہ تعالیٰ غذاء لشخص یجب ان یاکلہ ویمتنع ان یاکل غیرہ واما بمعنی الملک فلا یمتنع

ترجمہ ہر شخص اپنا رزق پورا پورا لے کر رہے گا چاہے حلال ہو یا حرام ہو؛ دونوں سے تغذی حاصل ہونے اور جس سے تغذی حاصل ہو دوسری تعریف کی رو سے اس کے رزق ہونے کی وجہ سے ہے۔ اور یہ ممکن نہیں کہ کوئی انسان اپنا رزق نہ کھائے یا اس کے رزق کو کوئی دوسرا کھالے۔ اس لئے کہ جس چیز کو اللہ تعالیٰ نے کسی شخص کی غذا ہونا مقدر فرمادیا ہے اس کا اسے کھانا واجب اور ضروری ہے اور دوسرے شخص کا اس کو کھانا محال ہے۔ بہرحال اگر رزق بمعنی ملک ہو جیسا کہ معتزلہ کی تعریف میں ہے تو ایک شخص کے رزق کو دوسرے شخص کا کھالینا محال نہ ہوگا۔

تشریح اگر رزق کو ملک کے معنی میں لیا جائے۔ جیسا کہ معتزلہ کی پہلی تعریف۔ مملوک یاکلہ المالک سے معلوم ہوتا ہے۔ تو ایک شخص کے رزق کو دوسرے شخص کا کھالینا محال نہیں بلکہ بکثرت سے واقع ہے کہ ایک چیز جس شخص کی ملکیت ہوتی ہے وہ نہیں کھاتا، بلکہ دوسرا شخص مثلاً دوست، رشتہ دار یا غاصب یا سارق کھاتا ہے۔ مگر یہ اعتراض درست نہیں کیونکہ جب مالک کے بجائے دوسرے شخص نے کھالیا تو یہ ثابت ہوگیا کہ وہ چیز مالک کا رزق نہیں تھی۔ اس لئے کہ تعریف میں یاکلہ المالک۔ صفت مقیدہ ہے جو بمنزلہ شرط کے ہے۔

اور یہ باطل ہے۔

قولہ: ثم قد یضاف الخ یہ معتزلہ کی طرف سے اشاعرہ پر ایک اعتراض کا جواب ہے۔ اعتراض کی تقریر یہ ہے کہ اگر ہدایت کا معنی خلق اہتداء اور اضلال کا معنی خلق ضلالت ہو تو ہدایت کی نسبت نبی کی طرف اور اضلال کی نسبت شیطان کی طرف نہ ہوتی کیونکہ تمہارے نزدیک خالق صرف اللہ تعالیٰ ہے۔ لیکن تالی باطل ہے کیونکہ ارشاد ربانی "وانک لتهدی الی صراط مستقیم" میں ہدایت کی نسبت نبی کی طرف، اور لفظ قرآنی "ولاضلنهم" میں اضلال کی نسبت شیطان کی طرف موجود ہے۔ تو اسی طرح مقدم یعنی ہدایت کے معنی خلق اہتداء اور اضلال کے معنی خلق ضلالت ہونا بھی باطل ہے۔ اور ہدایت کے معنی راہ حق کا بیان کرنا اور اضلال کے معنی بندہ کو ضال بنانا ہی صحیح ہے۔

جواب کا حاصل یہ ہے کہ جس طرح ارشاد باری "ان هذا القرآن یهدی" میں ہدایت کی نسبت قرآن کی طرف اور "رب انهن اضللن کثیرا من الناس" میں اضلال کی نسبت اصنام کی طرف اسناد الفعل الی السبب کے قبیل سے ہونے کی وجہ سے باجماع فریقین مجاز ہے اسی طرح یہی ہدایت کی نسبت نبی کی طرف مجازاً کی جاتی ہے کیونکہ وہ بندوں کے ہدایت پانے کا سبب ہیں جیسے ایمان میں زیادتی کرنا حقیقت میں اللہ کا فعل ہے۔ لیکن آیات قرآنی اس زیادتی کا سبب ہوتا ہیں اس بنا پر ارشاد ربانی "اذا تلیت علیهم آیاته زادتهم ایمانا" میں زیادتی کی نسبت مجازاً قرآن کی طرف کی گئی ہے۔ ایسے ہی اضلال کی نسبت مجازاً شیطان کی طرف کی گئی کیونکہ وہ ضلالت کا سبب ہے۔

قولہ: ثم المذکور الخ چونکہ ہدایت کی تفسیر میں اشاعرہ اور معتزلہ دونوں کے اقوال مختلف ہیں اس لئے شارح کچھ قدرے تفصیل کرتے ہیں۔ اور فریقین میں سے ہر ایک کا ایک قول کتب علم کلام سے "المذکور فی کلام المشائخ" کے عنوان سے ذکر کرتے ہیں۔ اسی طرح ہر گروہ کا ایک قول کتب تفسیر سے "والمشهور" کے عنوان سے ذکر فرما رہے ہیں۔ چنانچہ فرمایا کہ مشائخ اشاعرہ کے کلام میں مذکور ہے کہ ہمارے نزدیک ہدایت کے معنی خلق اہتداء یعنی خلق طاعت ہے۔ اس تعریف پر معتزلہ کی طرف سے یہ کہا جاتا ہے کہ اگر ہدایت کا معنی خلق اہتداء ہوتا۔ تو ہدایت سے اہتداء کا تخلف نہ ہوتا۔ یعنی ایسا نہ ہوتا کہ اللہ تعالیٰ خلق اہتداء فرمائیں اور اہتداء کا وجود ہی نہ ہو۔ لیکن ہدایت سے اہتداء کا تخلف ہوتا ہے۔ مثلاً کہا جاتا ہے۔ "هداه الله فلم یهتد"۔ یعنی اللہ نے ہدایت دی۔ مگر اس کو اہتداء حاصل نہ ہوا۔ یا جیسے ارشاد باری "اما ثمود فهدیناهم فاستحبوا العمی على الهدى"۔ یعنی ہم نے قوم ثمود کو ہدایت دی مگر انھوں نے ہدایت پر گمراہی کو ترجیح دی۔ اور انھیں اہتداء حاصل نہ ہوا۔

معلوم ہوا کہ ہدایت کا معنی خلق اہتدا نہیں۔ اور جب ہدایت کا معنی خلق اہتدا نہیں تو پھر اس کا معنی راہ حق کا بیان کرنا ہی ہوگا۔

شارح کے جواب کی توضیح یہ ہے کہ مجاز مرسل کی ایک صورت مسبب بول کر سبب مراد لینا بھی ہے جیسے اللہ تعالیٰ کے ارشاد "ینزل لکم من السماء رزقا" میں رزق سے اس کا سبب بارش مراد ہے اسی طرح دعوت اور دلالت الی الاہتداء سبب ہے اور ہدایت مسبب ہے۔ تو "هداه الله فلم یهتد" جیسی مثالوں میں مجاز مرسل کے طور پر مسبب یعنی ہدایت بول کر اس کا سبب یعنی دعوت الی الاہتداء مراد ہے۔ اور معتزلہ کے نزدیک ہدایت کا معنی راہ حق کا بیان کرنا ہے نہ کہ خلق طاعت۔ اس لئے کہ معتزلہ کے نزدیک بندہ طاعت و معصیت وغیرہ اپنے تمام اختیاری افعال کا خود خالق ہے۔ سو اگر ہدایت کا معنی خلق طاعت ہوتا جو بندہ کا فعل ہے تو نصوص میں ہدایت کی اسناد بندہ کی طرف ہوتی اللہ کی طرف نہ ہوتی حالانکہ نصوص میں ہدایت کی اسناد اللہ کی طرف ہوئی ہے۔ معلوم ہوا کہ ہدایت کا معنی خلق طاعت نہیں بلکہ راہ حق کا بیان کرنا ہے۔

شارح فرماتے ہیں کہ ہدایت کا معنی راہ حق کا بیان کرنا نہیں ہو سکتا اولاً اس وجہ سے کہ اگر ہدایت کا معنی راہ حق کا بیان کرنا ہوتا جو نبی کا فرض منصبی ہے تو اللہ تعالیٰ نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے ہدایت کی نفی نہ فرماتے حالانکہ نفی فرمائی ہے جیسا کہ ارشاد ہے "انک لا تهدی من احببت" معلوم ہوا کہ ہدایت کا معنی راہ حق کا بیان کرنا نہیں ہے اور ثانیاً اس لئے کہ اگر ہدایت کا معنی طریق حق کا بیان کرنا ہوتا تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم اللہ تعالیٰ سے قوم کے لئے ہدایت کی دعا نہ فرماتے۔ کیونکہ راہ حق بیان کرنے کا کام آپ کے ذریعہ حاصل تھا ایسی صورت میں ہدایت بمعنی راہ حق بیان کرنے کی دعا تحصیل حاصل ہے حالانکہ آپ نے دعا فرمائی ہے "اللهم اهد قومی فانهم لا یعلمون" معلوم ہوا کہ ہدایت کا معنی راہ حق کا بیان کرنا نہیں ہو سکتا۔ یہ تھا ہدایت کی تفسیر میں اشاعرہ اور معتزلہ کے ان اقوال کا بیان جو علم کلام کی کتابوں میں مذکور تھا۔ رہا ہر ایک کا مشہور قول جو عام طور پر مفسرین نے "هدى للمتقین" کی تفسیر کے ذیل میں ذکر کیا ہے تو معتزلہ کے نزدیک ہدایت سے مراد ایسی دلالت ہے جو بالفعل موصل الی المطلوب ہو۔ اور ایصال بالفعل کے لئے وصول بالفعل ضروری ہے۔ اور ہمارے نزدیک ہدایت سے مراد وہ راستہ بتا دینا ہے جو راستہ موصل الی المطلوب ہو۔ چاہے وصول الی المطلوب حاصل ہو یا نہ ہو۔ جیسا کہ آیت "واما ثمود فهدیناهم" میں یہی معنی مراد ہیں۔ اور آیت کا مطلب یہ ہے کہ ہم نے ثمود کو مطلوب تک پہنچانے والا راستہ بتلا دیا تھا۔ مگر انھوں نے اس راستہ پر چلنے کے بجائے اس سے ہٹے رہنے کو ترجیح

دی اور مطلوب تک ان کی رسائی نہ ہوئی۔

وَمَا هُوَ الأَصْلَحُ لِلْعَبْدِ فَلَيْسَ ذَلِكَ بِوَاجِبٍ عَلَى اللهِ تَعَالَى وَإِلَّا لَمَا خَلَقَ الكَافِرَ الفَقِيرَ المُعَذَّبَ فِي الدُّنْيَا وَالآخِرَةِ وَلَمَا كَانَ لَهُ امْتِنَانٌ عَلَى العِبَادِ وَاسْتِحْقَاقُ شُكْرٍ فِي الهِدَايَةِ وَإِفَاضَةِ أَنْوَاعِ الخَيْرَاتِ لِكَوْنِهَا أَدَاءً لِلْوَاجِبِ، وَلَمَا كَانَ لَهُ امْتِنَانٌ عَلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَوْقَ امْتِنَانِهِ عَلَى أَبِي جَهْلٍ لَعَنَهُ اللهُ تَعَالَى إِذْ فَعَلَ بِكُلٍّ مِنْهُمَا غَايَةَ مَقْدُورِهِ مِنَ الأَصْلَحِ لَهُ، وَلَمَا كَانَ لِسُؤَالِ العِصْمَةِ وَالتَّوْفِيقِ وَكَشْفِ الضَّرَّاءِ وَالبَسْطِ فِي الخِصْبِ وَالرَّخَاءِ مَعْنًى لِأَنَّ مَا لَمْ يَفْعَلْ فِي حَقِّ وَاحِدٍ فَهُوَ مَفْسَدَةٌ لَهُ يَجِبُ عَلَى اللهِ تَرْكُهَا، وَلَمَا بَقِيَ فِي قُدْرَةِ اللهِ تَعَالَى بِالنِّسْبَةِ إِلَى مَصَالِحِ العِبَادِ شَيْءٌ إِذْ قَدْ أَتَى بِالوَاجِبِ

ترجمہ اور جو بندہ کے حق میں اصلح اور انفع ہے وہ اللہ تعالیٰ پر واجب نہیں، ورنہ کافر کو جو آخرت میں اور فقیر کو جو دنیا میں مبتلائے عذاب ہے پیدا نہ فرماتا۔ اور ہدایت دینے اور قسم قسم کی بھلائیاں عطا فرمانے کی وجہ سے اس کو بندوں کے شکریہ کا استحقاق اور بندوں پر احسان جتلانے کا حق نہ ہوتا، کیونکہ یہ کام واجب کی ادائیگی ہیں، اور ابوجہل ملعون پر احسان جتلانے سے زیادہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم پر احسان جتلانے کا حق نہ ہوتا، کیونکہ ہر ایک کے ساتھ اپنے مقدور بھر وہی برتاؤ کیا جو اس کے حق میں اصلح تھا، اور گناہوں سے حفاظت، نیک کاموں کی توفیق اور مصیبت کے ازالہ، اور سرسبزی اور خوشحالی میں فراوانی کا اللہ تعالیٰ سے سوال کرنے کا کوئی معنی نہ ہوتا، اس لئے کہ جو کام کسی کے حق میں نہیں کیا وہ اس کے حق میں مفسدہ اور مضرت ہے جس کا ترک کرنا اللہ پر واجب ہے۔ اور مصالح عباد کی نسبت سے اللہ تعالیٰ کی قدرت میں کوئی چیز باقی نہ ہوتی کیونکہ وہ واجب ادا کر چکا ہے۔

تشریح معتزلہ کے نزدیک اصلح للعبد یعنی بندہ کے حق میں جو انفع اور انسب ہو خواہ صرف دینی لحاظ سے جیسا کہ بعض معتزلہ کا مذہب ہے یا دین و دنیا دونوں کے لحاظ سے جیسا کہ دوسرے معتزلہ کا مذہب ہے اللہ تعالیٰ پر واجب ہے۔

معتزلہ کا کہنا ہے کہ جو چیز بندہ کے حق میں اصلح و انفع ہے دو حال سے خالی نہیں یا تو اللہ تعالیٰ کو اس کے اصلح ہونے کا علم ہوگا یا علم نہ ہوگا۔ اگر علم ہے تو علم ہوتے ہوئے اس کا نہ دینا بخل ہوگا۔ اور اگر علم نہیں ہے تو باری تعالیٰ کا جاہل ہونا لازم آئے گا۔ اور یہ دونوں باتیں جناب باری میں محال ہیں۔ لہٰذا اصلح للعباد اللہ تعالیٰ پر واجب ہے۔ اس کے برخلاف اہل السنت والجماعت اللہ تعالیٰ پر کسی چیز کے واجب ہونے کا انکار کرتے ہیں۔ ماتریدیہ کے یہاں جو وجوب کا قول ملتا ہے تو اس سے وجوب من اللہ

اصلح للعبد واجب ہو تو اللہ تعالیٰ کی قدرت کا متناہی ہونا لازم آئے گا اس لئے کہ یہ ہو نہیں سکتا کہ اللہ تعالیٰ کی قدرت کے اندر کوئی ایسی چیز ہو جو بندہ کے حق میں اصلح ہو مگر بندہ کو نہ دیا ہو۔ ورنہ اللہ کا تارک واجب ہونا لازم آئے گا اور یہ تمہارے نزدیک بھی باطل ہے۔ سو جب اللہ کی قدرت میں کوئی بھی اصلح للعبد باقی نہ رہے گا تو اللہ کی قدرت کا متناہی ہونا لازم آیا اور اللہ کی قدرت کا متناہی ہونا باطل ہے۔ لہٰذا اللہ تعالیٰ پر اصلح للعبد کا واجب ہونا بھی باطل ہے۔

ولعمري ان مفاسد هذا الاصل اعني وجوب الاصلح بل اكثر اصول المعتزلة اظهر من ان تخفى واكثر من ان تحصى وذلك لقصور نظرهم في المعارف الالٰهية ورسوخ قياس الغائب على الشاهد في طباعهم وغاية تشبثهم في ذلك ان ترك الاصلح يكون بخلا وسفها وجوابه ان منع ما يكون حق المانع وقد ثبت بالادلة القطعية كرمه وحكمته وعلمه بالعواقب يكون محض عدل وحكمة ثم ليت شعري ما معنى وجوب الشيء على الله تعالى اذ ليس معناه استحقاق تاركه الذم والعقاب وهو ظاهر ولا لزوم صدوره عنه بحيث لا يتمكن من الترك بناء على استلزامه محالا من سفه او جهل او عبث او بخل او نحو ذلك لانه رفض لقاعدة الاختيار وميل الى الفلسفة الظاهرة العوار

ترجمہ اور میری زندگی کی قسم اس اصل یعنی وجوب اصلح بلکہ معتزلہ کے اکثر اصول کے مفاسد بہت واضح اور بے شمار ہیں۔ اور یہ خرابی معارف میں ان کی کوتاہ نظری ہونے اور ان کی طبیعتوں میں حاضر پر غائب ذات کو قیاس کرنا راسخ ہونے کی وجہ سے ہے اور اس مسئلہ میں ان کا آخری تمسک یہ ہے کہ ترک اصلح بخل اور سفاہت ہے اور اس کا جواب یہ ہے کہ ایسی چیز کا نہ دینا جو نہ دینے والے کا حق ہو، دلائل قطعیہ سے اس کا کریم ہونا، حکیم ہونا اور عواقب سے باخبر ہونا ثابت ہے، محض عدل اور حکمت ہے۔ پھر کاش کہ میں جان لیتا کہ اللہ پر کسی چیز کے واجب ہونے کا کیا معنی ہے۔ کیونکہ اس کا معنی تارک کا مستحق ذم و عقاب ہونا تو نہیں ہو سکتا اور یہ ظاہر ہے۔ اور نہ یہ کہ اس سے اس کے صدور کا اس طرح لازم ہونا ہو سکتا ہے کہ محال مثلاً سفاہت یا جہالت یا عبث یا بخل وغیرہ کو مستلزم ہونے کی بنا پر وہ ترک پر قادر نہ ہو اس لئے کہ یہ مختار کے قاعدہ کو ترک کرنا اور اس فلسفہ کی طرف مائل ہونا ہے جس کا فاسد ہونا ظاہر ہے۔

تشریح قولہ، لعمری۔ لام اور عین کے فتحہ اور میم کے سکون کے ساتھ ہے۔ عمر خواہ عین کے فتحہ کے ساتھ ہو یا ضمہ کے ساتھ دونوں کے معنی زندگی کے ہیں۔ البتہ قسم کے موقعہ پر صرف

عین کے فتحہ کے ساتھ ہی مستعمل ہے۔ پھر لعمری مبتدا ہے اور خبر محذوف ہے۔ تقدیر عبارت ہے — لعمری قسمی یہ — یعنی میری زندگی کی قسم ہے۔

شارح فرماتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ پر اصلح للعبد کے واجب ہونے کا مسئلہ ہی نہیں بلکہ معتزلہ کے اکثر اصولوں کے مفاسد بے شمار ہیں اور معتزلہ سے یہ فاسد اس بنا پر ہوئی ہیں کہ انہوں نے اللہ کی ذات اور صفات کی صحیح معرفت حاصل نہیں کی اور ان کی طبیعتوں اور ذہنوں میں شاہد پر غائب ذات کو قیاس کرنا رچ بس گیا ہے۔ چنانچہ جب انہوں نے دیکھا کہ غلام کے حق میں جو چیز اصلح ہوتی ہے آقا کا اسے وہ چیز نہ دینا عقلاً قبیح ہے تو کہہ دیا کہ اللہ تعالیٰ کا بھی اصلح للعبد نہ دینا قبیح ہے۔ اس لئے اصلح للعبد اللہ تعالیٰ پر واجب ہے۔ معتزلہ کی آخری دلیل یہ ہے کہ اصلح للعبد کا ترک کرنا اس کو جاننے کے باوجود ہے کہ فلاں چیز بندہ کے حق میں اصلح ہے تو یہ بخل ہے اور نہ جاننے کی وجہ سے اگر ہے تو جہل ہے اور اللہ تعالیٰ بخل اور جہل دونوں سے پاک ہے اس بنا پر اللہ تعالیٰ اصلح للعبد کا تارک نہیں ہو سکتا اور اس پر اصلح للعبد واجب ہوگی۔ شارح نے اس کا جواب یہ دیا کہ جب دلائل قطعیہ سے اللہ کا کریم ہونا اور حکیم ہونا اور تمام کاموں کے انجام سے واقف ہونا ثابت ہے تو اس کا ایسی چیز کا نہ دینا جو بندہ کا حق نہیں بلکہ اسی کا حق ہے محض عدل اور مبنی بر حکمت ہی ہوگا۔

قولہ۔ لعمری لعمرک الخ عمر بفتح العین بمعنی عمر ہے لعمرک کی خبر محذوف ہے تقدیر عبارت ہے لعمرک قسمی۔ یعنی کاش تم سمجھتے آپ ہی معلوم ہو جاتا کہ اللہ پر کسی چیز کے واجب ہونے کا کیا معنی ہے۔ استفہام انکاری ہے یعنی اللہ تعالیٰ پر کسی چیز کے واجب ہونے کا کوئی معنی نہیں۔ اس لئے کہ یہاں وجوب کا یہ معنی تو ہو نہیں سکتا کہ اس کا تارک مستحق ذم و عتاب ہو۔ اسی یہ ظاہر ہے کیونکہ یہ معنی وجوب شرعی کا ہے اور وجوب شرعی تکلیف کی فرع ہے اور اللہ تعالیٰ احکام کے مکلف نہیں اور اللہ پر کسی چیز کے لازم کا یہ معنی بھی نہیں ہو سکتا ہے کہ اس چیز کا اللہ تعالیٰ سے صادر ہونا اس طرح سے لازم ہو کہ اس کے ترک پر قادر ہی نہ ہو کیونکہ اس صورت میں لازم آئے گا کہ اللہ تعالیٰ فاعل مختار نہ ہو بلکہ فاعل موجب یعنی فاعل بالاضطرار ہو اور یہ عدم اختیار یعنی اللہ تعالیٰ کے فاعل مختار ہونے کو جو اہل حق کا مذہب ہے ترک کرنا ہے اور اس فلسفہ کی طرف مائل ہونا ہے جس کا غلط ہونا ظاہر ہے کیونکہ باری تعالیٰ کا فاعل موجب ہونا فلاسفہ کا مذہب ہے۔

وعذاب القبر للكافرين ولبعض عصاة المؤمنين خص البعض لان منهم من لا يريد الله تعالى تعذيبه فلا يعذب وتنعيم اهل الطاعة في القبر بما يعلمه الله تعالى ويريده وهذا اولى مما وقع في عامة الكتب من الاقتصار على اثبات

عذاب القبر دون تنعيمه بناءً على أن النصوص الواردة فيه أكثر وعلى أن عامة
أهل القبور كفار وعصاة فالتعذيب بالذكر أجدر وسؤال منكر ونكير وهما
ملكان يدخلان القبر فيسألان العبد عن ربه وعن دينه وعن نبيه قال
السيد أبو شجاع إن للصبيان سؤالا وكذا للأنبياء عليهم السلام عند البعض ثابت
كل من هذه الأمور بالدلائل السمعية لأنها أمور ممكنة أخبر بها الصادق على
ما نطقت به النصوص. قال الله تعالى النار يعرضون عليها غدوا وعشيا ويوم
تقوم الساعة أدخلوا آل فرعون أشد العذاب. وقال الله تعالى أغرقوا فأدخلوا
نارا وقال النبي صلى الله عليه وسلم استنزهوا من البول فإن عامة عذاب القبر
منه وقال الله تعالى يثبت الله الذين آمنوا بالقول الثابت نزلت في عذاب القبر
إذا قيل له من ربك وما دينك ومن نبيك فيقول ربي الله وديني الإسلام
ونبيي محمد صلى الله عليه وسلم وقال عليه السلام إذا قبر الميت أتاه ملكان
أسودان أزرقان يقال لأحدهما منكر وللآخر النكير إلى آخر الحديث. وقال
عليه السلام القبر روضة من رياض الجنة أو حفرة من حفر النيران وبالجملة
الأحاديث في هذا المعنى وفي كثير من أحوال الآخرة متواترة المعنى وإن لم يبلغ
آحادها حد التواتر

ترجمہ: اور کافروں اور بعض گنہگار مومنین کو قبر میں عذاب ہوگا (عذاب قبر کو بعض گنہگار مومنین
کے ساتھ اس لئے خاص رکھا کہ بعض گنہگار مومنین کو اللہ تعالیٰ عذاب نہیں دینا چاہیگا
تو انہیں قبر میں عذاب نہ ہوگا) اور قبر میں اہل طاعت کو وہ نعمتیں دی جائیں گی جنہیں اللہ تعالیٰ جانتے ہیں
اور جو اللہ تعالیٰ دینا چاہیں گے۔ اور مصنف نے تنعیم کی بجائے عذاب کا ذکر بہ نسبت اس کے جو علم کلام کی
کتابوں میں ہے یعنی صرف عذاب قبر کے بیان پر اس بناء پر اکتفا کیا ہے کہ اس بارے میں
وارد نصوص زیادہ ہیں اور اس بناء پر کہ زیادہ تر اہل قبر کافر اور نافرمان ہیں لہذا تعذیب ذکر کئے جانے
کے زیادہ لائق ہے۔ اور منکر و نکیر کا سوال برحق ہے یہ دو فرشتے ہیں جو قبر میں آکر بندے سے اس کے رب،
اس کے دین اور اس کے نبی کے بارے میں پوچھتے ہیں۔ سید ابو شجاع نے کہا کہ بچوں سے بھی سوال ہوتا
ہے اسی طرح بعض کے نزدیک انبیاء سے بھی۔ یہ ساری چیزیں دلائل سمعیہ سے ثابت ہیں۔ کیونکہ یہ سب
باتیں فی نفسہ ممکن ہیں، مخبر صادق نے ان کی خبر دی ہے، جیسا کہ نصوص ناطق ہیں۔ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں

کہ وہ آلِ فرعون آگ کے سامنے صبح و شام پیش کیے جاتے ہیں اور قیامت کے روز فرشتوں کو حکم ہوگا کہ آلِ فرعون کو سخت عذاب میں ڈالو۔ اور اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ وہ غرق کر دیے گئے اور فوراً آگ میں ڈال دیے گئے۔ اور نبی کریم صلے اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ پیشاب سے بچو کیونکہ زیادہ تر عذاب قبر اس کی وجہ سے ہوتا ہے۔ اور اللہ تعالیٰ نے فرمایا کہ اللہ تعالیٰ مومنین کو قول ثابت پر جما دے گا۔ یہ آیت عذاب قبر کے سلسلے میں نازل ہوئی ہے جب بندہ سے پوچھا جائے گا کہ تیرا رب کون ہے اور تیرا دین کیا ہے اور تیرا نبی کون ہے۔ تو بندہ کہے گا کہ میرا رب اللہ اور میرا دین اسلام اور میرے نبی محمد صلے اللہ علیہ وسلم ہیں اور نبی صلے اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ جب میت کو دفن کر دیا جاتا ہے تو اس کے پاس دو فرشتے آتے ہیں جو سیاہ و نیلی آنکھ والے ہوتے ہیں ان میں سے ایک کو منکر اور دوسرے کو نکیر کہا جاتا ہے۔ الیٰ آخر الحدیث۔ اور آپ صلے اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ قبر جنت کی پھلواریوں میں سے ایک پھلواری ہے یا جہنم کے گڑھوں میں سے ایک گڑھا ہے۔ بہرحال اس مضمون کے بارے میں در آخرت کے بہت سے احوال کے بارے میں احادیث صحیحہ معنی کے اعتبار سے متواتر ہیں اگرچہ ان کی جزئیات خبر واحد ہیں۔

تشریح عالم آخرت کے دو حصے ہیں۔ ایک ہر انسان کی موت سے لے کر قیامت کے آنے تک جس کو شریعت کی اصطلاح میں برزخ کہا جاتا ہے۔ دوسرا حصہ قیامت سے لے کر ابد الآباد تک جس کو عالم حشر کہتے ہیں۔ قبر درحقیقت اس گڑھے کا نام نہیں جس میں مردے کو دفن کیا جاتا ہے بلکہ اسی عالم برزخ کا نام ہے جو انسان کی موت سے لے کر قیامت کے آنے تک ہے۔

ارشاد خداوندی ہے "ومن ورائهم برزخ الى يوم يبعثون" (ترجمہ) اور ان کے سامنے برزخ ہے جس میں قیامت تک رہیں گے۔ اسی عالم برزخ میں مردہ سے منکر اور نکیر نامی دو فرشتے آکر توحید و رسالت کے متعلق سوال کرتے ہیں۔ اور پوری پوری جزاء تو قیامت اور حساب و کتاب کے بعد ملے گی۔ مگر جزاء و سزا کا سلسلہ یہیں سے شروع ہو جاتا ہے۔ اسی بناء پر حدیث میں فرمایا گیا کہ۔ من مات فقد قامت قيامته۔ ترجمہ۔ جو مر گیا اس کی قیامت قائم ہو گئی۔ چنانچہ کفار اور بعض گنہگار مومنین کو اسی عالم برزخ میں عذاب ہوتا ہے جس کو عذاب قبر کہتے ہیں اور فرمانبردار بندوں کو آرام و آسائش کی چیزیں ملتی ہیں جس کو نعیم قبر کہتے ہیں۔ عذاب قبر و نعیم قبر اسی طرح سوال منکر نکیر حق و درست ہیں صحیح نصوص کتاب و سنت سے ثابت ہیں ان پر ایمان لانا فرض ہے کیونکہ یہ سارے امور فی نفسہ ممکن ہیں مخبر صادق نے ان کی خبر دی۔ اور جس ممکن بات کی خبر صادق نے دی وہ صحیح ہے بلا تاویل اس کو مان لینا اور اس پر ایمان لانا فرض ہے

اس کا ذکر کرنا مناسب نہیں۔

قولہ: وهما ملكان الخ بعض نے کہا کہ متعین طور پر دو ہی فرشتے سوال کے لئے مامور ہیں۔ اور بعض نے کہا کہ ہو سکتا ہے سوال کرنے والے فرشتے بہت سے ہوں جن میں بعض کا نام منکر اور بعض کا نام نکیر ہو، ہر میت کے پاس ان میں سے دو فرشتے سوال کے لئے بھیجے جاتے ہوں جس طرح ہر شخص کے کاتب اعمال فرشتے دو ہیں۔

قولہ: قال صاحب المنهاج الخ صحیح یہ ہے کہ اطفال مؤمنین پر عذاب قبر ہے اور ان سے نکیرین کا سوال ہوگا۔ اسی طرح صحیح یہ ہے کہ انبیاء سے نکیرین کا سوال نہ ہوگا۔ کیونکہ جب امت کے بعض علماء سے از روئے حدیث سوال نکیرین نہ ہوگا۔ تو نبی سے بدرجہ اولیٰ نہ ہوگا۔

قولہ: تواترت في عذاب القبر الخ عذاب قبر سے ذکر تھا یہاں وارد ہو اس کے طور پر احوال قبر مراد ہیں۔

قولہ: يقال لاحدهما المنكر الخ منکر بفتح الکاف اسم مفعول ہے انکر سے ماخوذ جس کے معنی نہ پہچاننا ہے اور نکیر بروزن فعیل اسم مفعول ہی کے معنی میں ہے تو دونوں کے معنی ہیں غیر معروف کے ہوئے۔ وجہ تسمیہ یہ ہے کہ ان کی پیدائش اور بناوٹ انسانوں اور جانوروں میں کسی کے مشابہ نہ ہونے کے سبب وہ پہچانے نہ جا سکیں گے۔

وانكر عذاب القبر بعض المعتزلة والروافض لان الميت جماد لا حياة له ولا ادراك فتعذيبه محال والجواب انه يجوز ان يخلق الله تعالى في جميع الاجزاء او في بعضها نوعا من الحيوة قدر ما يدرك الم العذاب او لذة التنعيم وهذا لا يستلزم اعادة الروح الى بدنه ولا ان يتحرك ويضطرب او يرى اثر العذاب عليه حتى ان الغريق في الماء والماكول في بطون الحيوانات والمصلوب في الهواء يعذب وان لم نطلع عليه ومن تأمل في عجائب ملكه وملكوته وغرائب قدرته وجبروته لم يستبعد امثال ذلك فضلا عن الاستحالة.

ترجمہ: اور بعض معتزلہ اور روافض نے عذاب قبر کا انکار کیا ہے کیونکہ میت بے جان و بے حس جسم ہے نہ اس میں حیات ہے اور نہ کسی قسم کا ادراک لہٰذا اس کو عذاب دینا محال ہے اور جواب یہ ہے کہ ہو سکتا ہے کہ اللہ تعالیٰ تمام اجزاء میں یا بعض اجزاء میں حیات کی ایک خاص قسم اتنی مقدار پیدا فرما دیں جس سے وہ عذاب کی تکلیف یا تنعیم کی لذت کا ادراک کر سکے اور یہ بدن کی طرف روح

کے لوٹائے جانے کو مستلزم ہے ورنہ اس بات کو کہ میت حرکت کرے یا اٹھے یا اس پر عذاب کا اثر دکھائی دے۔ حتیٰ کہ پانی میں ڈوبنے والے اور جانوروں کے پیٹ میں ہضم ہو جانے والے اور فضا میں سولی دئے جانے والے کو عذاب ہوتا ہے۔ اگرچہ ہم اس پر مطلع نہیں ہوتے۔ اور جو اللہ تعالیٰ کے ملک اور اس کی سلطنت کے عجائبات اور اس کی انوکھی قدرت اور عظمت میں غور کرے گا وہ ان جیسی باتوں کو بعید بھی نہ سمجھے گا چہ جائیکہ محال سمجھے۔

تشریح بعض معتزلہ اور روافض نے عذاب قبر اسی طرح نعیم قبر کا اس بنا پر انکار کیا کہ میت بے جان اور بے حس جسم ہے نہ اس کے اندر حیات ہے اور نہ علم و ادراک۔ چونکہ علم و ادراک ذی حیات جسم کا خاصہ ہے۔ سو جب اس کو نہ تکلیف و الم کا احساس و ادراک ہو سکتا ہے نہ راحت و لذت کا تو اس کی تعذیب و تنعیم محال ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ تعذیب و تنعیم دونوں امر ممکن ہیں جس کی مخبر صادق نے متعدد نصوص میں خبر دی ہے اور مخبر صادق جس امر ممکن کی خبر دے وہ صحیح اور اس پر بلا تاویل کے ایمان لانا فرض ہے۔ ہاں اگر مخبر صادق کسی ایسے امر کی خبر دے جو محال ہے تو اس کا محال ہونا اس بات کی دلیل ہوگا کہ ظاہری معنی مراد نہیں اور اس صورت میں تاویل کی گنجائش ہوگی۔ نیز زیادہ سے زیادہ یہ کہا جا سکتا ہے کہ عذاب قبر امر خارق عادت ہے لیکن خوارق عادت بھی ممکن ہیں ان کا انکار نہیں کیا جا سکتا۔ دوسرا منکرین کا یہ شبہ کہ میت بے جان جسم ہے۔ اس کو عذاب کی تکلیف یا نعیم کی لذت کا ادراک اور شعور نہیں تو اس کا جواب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ ہر چیز پر قادر ہیں وہ ایسا کر سکتے ہیں کہ وہ میت کے جسم کے تمام اجزاء میں یا بعض اجزاء میں ایک خاص قسم کی حیات اتنی مقدار میں پیدا فرما دیں جس سے وہ عذاب کی تکلیف یا نعیم کی لذت کا ادراک کر سکے، جیسا کہ شہداء کے بارے میں ارشاد خداوندی "بل احیاء" میں یہی خاص قسم کی حیات مراد ہے اور اس حیات خاصہ کے لئے بدن کی طرف روح کا لوٹنا لازم نہیں کہ حشر سے پہلے ایک اور موت کا سامنا کرنا پڑے۔ جس کے بعد حشر ہو۔ کیونکہ اعادۂ روح حیات کاملہ کے لئے ضروری ہے۔ حیات خاصہ کے لئے اعادۂ روح ضروری نہیں بلکہ اس کی صورت یہ بھی ہو سکتی ہے کہ روح کا بدن کے ساتھ بدن سے دور کسی دوسرے عالم میں ہوتے ہوئے بھی تعلق قائم رہے جس کی بنا پر ایک خاص حیات اتنی مقدار میں بدن کو حاصل ہو جائے جس سے لذت و الم کا ادراک کر سکے رہا منکرین کا یہ شبہ کہ جو شخص پانی میں ڈوب گیا وہ مر گیا ہوا اور مرنے کے بعد بھی پانی میں ڈوبا ہوا اس کو آگ کا عذاب محال ہے کیونکہ آگ پانی میں بجھ جائے گی۔ اسی طرح جس شخص کو کسی درندہ جانور نے کھا لیا اس کو بھی آگ کے ذریعے عذاب دینا محال ہے۔ نیز درندہ کا پیٹ جل جاتا۔ اسی طرح

جس شخص کو فضا میں سولی دی گئی۔ اگر اس کو عذاب ہوتا تو وہ حرکت کرتا۔ تڑپتا یا اور کوئی اثر عذاب کا اس پر دکھائی دیتا، وعلیٰ ہذا ان تمام باتوں میں سے کوئی بات بھی نہیں پائی جاتی۔ تو اس کا جواب یہ ہے کہ ہمارا کسی چیز کو نہ دیکھنا کسی چیز کے نہ ہونے کی دلیل نہیں۔ سبب نہ دیکھنے کا ہم کو دکھائی نہ دینا ہے۔ مگر ہم کو دکھائی نہیں دیتا۔ حضرت جبرئیل نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کو دکھائی دیتے تھے مگر حاضرین صحابہ کو نہیں دکھائی دیتے تھے۔ سویا ہوا شخص خواب میں مختلف چیزیں دیکھتا ہے اور خواب میں بہت روتا اور چیختا چلاتا ہے اور دیکھتا ہے مگر پاس والے کو کچھ پتہ نہیں چلتا۔ اسی طرح میت کو عذاب ہونے کے لئے بھی اس کا دکھائی دینا ضروری نہیں کیونکہ قبر عذاب کا تعلق عالم غیب سے ہے جس کے ادراک کے لئے عقل اور اس عالم شاہد کے حواس کافی نہیں۔ اس کے علم کا ذریعہ صرف اور صرف وحی الٰہی ہے اور جس شخص کو اللہ تعالیٰ کی قدرت کاملہ کا یقین ہوگا وہ مذکورہ باتوں کو بعید نہیں سمجھے گا۔ محال سمجھنا تو بہت دور کی بات ہے۔

واعلم انه لما كان احوال القبر مما هو متوسط بين امور الدنيا والآخرة افرده بالذكر ثم اشتغل ببيان حقية الحشر وتفاصيل ما يتعلق بامور الآخرة ودليل الكل انها امور ممكنة اخبر بها الصادق ونطق بها الكتاب والسنة فتكون ثابتة وصرح بحقية كل منها تحقيقا وتأكيدا واعتناء بشأنه فقال والبعث وهو ان يبعث الله تعالى الموتى من القبور بان يجمع اجزاءهم الاصلية ويعيد الارواح اليها حق لقوله تعالى ثم انكم يوم القيامة تبعثون وقوله تعالى قل يحييها الذي انشأها اول مرة الى غير ذلك من النصوص القاطعة الناطقة بحشر الاجساد۔

ترجمہ: اور جاننا چاہئے کہ جب احوال قبر ان امور میں سے ہیں جو امور دنیا اور آخرت کے درمیان ہیں تو ان کو مستقل طور پر علیحدہ ذکر کیا پھر حشر کے حق ہونے اور ان چیزوں کی تفصیل بیان کرنے میں مشغول ہوئے جو امور آخرت سے تعلق رکھتے ہیں اور سب کی دلیل یہ ہے کہ یہ ایسی ممکن باتیں ہیں جن کی مخبر صادق نے خبر دی اور جن کو کتاب وسنت نے بیان کیا ہے۔ لہٰذا یہ باتیں ثابت ہیں۔ اور تحقیق اور تاکید اور اہمیت شان کا اظہار کرنے کی غرض سے ہر ایک کے حق ہونے کی صراحت کی چنانچہ فرمایا۔ اور بعث یعنی اللہ تعالیٰ کا مردوں کو ان کے اجزاء اصلیہ کو جمع کرکے اور ان کی طرف ان کی ارواح کو واپس کرکے قبروں سے زندہ اٹھانا حق اور ثابت ہے۔ اللہ تعالیٰ کے ارشاد ثم انکم یوم القیامۃ تبعثون اور اللہ تعالیٰ کے ارشاد قل یحییہا الذی انشأہا اول مرۃ اور ان کے علاوہ اور نصوص قطعیہ کی وجہ سے جو حشر اجسام پر دلالت کرنے والے ہیں۔

وجعل البعض ما قالوا لو اكل انسان انسانا بحيث صار جزءا منه فتلك الاجزاء اما ان تعاد فيهما وهو محال او في احدهما فلا يكون الآخر معادا بجميع اجزائه وذالك لان المعاد انما هو الاجزاء الاصلية الباقية من اول العمر الى آخره والاجزاء المأكولة فضلة في الآكل لا اصلية فان قيل هذا قول بالتناسخ لان البدن الثاني ليس هو الاول لما ورد في الحديث من ان اهل الجنة جرد مرد وان الجهنمي ضرسه مثل أحد ومن ههنا قال من قال ما من مذهب الا وللتناسخ فيه قدم راسخ قلنا انما يلزم التناسخ لو لم يكن البدن الثاني مخلوقا من الاجزاء الاصلية للبدن الاول وان سمي مثل ذالك تناسخا كان نزاعا في مجرد الاسم ولا دليل على استحالة اعادة الروح الى مثل هذا البدن بل الادلة قائمة على حقيته سواء سمي ذالك تناسخا ام لا۔

ترجمہ اور فلاسفہ نے معدوم کو بعینہٖ اعادہ محال ہونے کی بنا پر حشر اجساد کا انکار کیا اور یہ باوجود اس بات کے کہ ان کے پاس کوئی معتبر دلیل نہیں ہے۔ ہمارے مقصود کو مضر نہیں اس لئے کہ ہماری مراد یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے انسان کے اجزاء اصلیہ کو جمع فرما کر اس کی روح اس کی طرف لوٹا دینگے۔ چاہے اس کا بعینہ معدوم کا اعادہ نام رکھا جائے۔ یا نام نہ رکھا جائے۔ اور اس سے وہ بھی اعتراض ختم ہو جاتا ہے جو منکرین بعث نے بیان کیا کہ اگر ایک انسان کسی دوسرے انسان کو کھا لے اس طرح کہ وہ (انسان ماکول) اس (انسان آکل) کا جزو بن جائے تو وہ اجزاء یا تو دونوں میں لوٹائے جائیں گے اور یہ محال ہے یا دونوں میں سے ایک میں، تو اس صورت میں دوسرے کا اپنے تمام اجزاء کے ساتھ اعادہ نہ ہوگا۔ اور یہ اعتراض کا ختم ہو جانا اس لئے ہے کہ معاد (لوٹائے جانے والے) صرف اجزاء اصلیہ ہوں گے جو ابتداء عمر سے لے کر آخر عمر تک باقی رہتے ہیں۔ اور اجزاء ماکولہ آکل کے اندر فضلہ ہیں اجزاء اصلی نہیں ہیں۔ پس اگر کہا جائے کہ یہ تو تناسخ کا قائل ہونا ہوا۔ کیونکہ بدن ثانی بعینہ بدن اول نہ ہوگا۔ اس لئے کہ حدیث میں آیا ہے کہ جنت والے بے بالوں والے اور امرد ہوں گے اور یہ بھی آیا ہے کہ جہنمی کے ڈاڑھ کے دانت احد پہاڑ کے برابر ہوں گے اور اسی بنا پر کہنے والے نے کہا کہ کوئی مذہب ایسا نہیں کہ اس میں تناسخ کا راسخ قدم نہ ہو، ہم کہیں گے۔ تناسخ تو اس وقت لازم آتا جب بدن ثانی بدن اول کے اجزاء اصلیہ سے نہ پیدا کیا جاتا۔ اور اگر اس جیسی چیز کا نام تناسخ ہے تو پھر محض نام کے بارے میں جھگڑا ہوا۔ حالانکہ اس جیسے بدن کی طرف روح لوٹائے جانے کے محال ہونے پر کوئی دلیل نہیں ہے

بلکہ اس کے حق ہونے پر دلائل قائم ہیں۔ چاہے اس کو تناسخ کہا جائے یا تناسخ نہ کہا جائے۔

تشریح فلاسفہ نے بعث اور معاد جسمانی کا اس بنا پر انکار کیا کہ اس سے اعادۂ معدوم لازم آتا ہے۔ اور جو چیز معدوم ہوگئی ہو جیسے اس کا اعادہ یعنی دوبارہ موجود کیا جانا محال ہے۔ شارح رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ فلاسفہ کا یہ کہنا کہ اعادۂ معدوم محال ہے محض ان کا ایک دعویٰ ہے جس پر ان کے پاس کوئی دلیل نہیں بلکہ دلیل اس کے امکان پر ہے۔ اس لئے کہ جب معدوم کو پہلی بار موجود کرنا ممکن بلکہ واقع ہے۔ جیسا کہ ارشاد خداوندی ہے۔ وکنتم امواتا فاحیاکم۔ تو اعادۂ معدوم یعنی موجود کے معدوم ہو جانے کے بعد دوبارہ اس کو موجود کرنا بالخصوص اس وقت جب کہ وہ بالکلیہ معدوم نہ ہوا ہو بلکہ اس کے اجزاء اصلیہ باقی ہوں، بدرجۂ اولیٰ ممکن ہوگا۔ اور معاد جسمانی سے ہماری یہی مراد بھی ہے کہ اللہ تعالیٰ انسان کے اجزاء اصلیہ کو جو ابتداء عمر سے آخر عمر تک باقی رہتے ہیں جمع فرما کر اس کی طرف دوبارہ روح لوٹا دیں گے۔ اب تمہارا جی چاہے تم اس کو اعادۂ معدوم کہو یا نہ کہو۔ ہمیں اس لفظ سے کوئی سروکار نہیں۔ معاد جسمانی کا جو معنی ہم نے ذکر کیا یعنی انسان کے اجزاء اصلیہ کو جو ابتداء عمر سے آخر عمر تک باقی رہتے ہیں، اللہ تعالیٰ کا اپنی قدرت سے جمع فرما کر اس کی طرف روح کو لوٹا دینا۔ اس سے منکرین کا یہ اعتراض ختم ہو جاتا ہے کہ اگر ایک انسان دوسرے انسان کو کھا لے اور انسان ماکول انسان آکل کا جزء بدن بن جائے تو اجزاء ماکول دو حال سے خالی نہیں یا تو ان کا اعادہ آکل اور ماکول دونوں میں ہوگا۔ اور یہ اس بنا پر محال ہے کہ اس سے شی واحد کا آن واحد کے اندر دو محل میں ہونا لازم آتا ہے۔ اور یا ان اجزاء کا اعادہ دونوں میں سے ایک کے اندر ہوگا۔ ایسی صورت میں دوسرے کا اعادہ بجمیع اجزاءہ نہ ہوگا۔ یہ تھا معاد جسمانی پر منکرین کا اعتراض، رہی یہ بات کہ معاد جسمانی کا جو معنی بیان کیا ہے اس سے یہ اعتراض کیسے ختم ہو جائے گا تو اس کا بیان یہ ہے کہ ہر شخص کا معاد اس کے اجزاء اصلیہ کو جمع کر ہوگا جو ابتداء عمر یعنی پیدائش سے لیکر آخر عمر تک باقی رہتے ہیں اور اجزاء ماکول انسان آکل کے اندر اجزاء اصلیہ نہیں بلکہ اجزاء زائدہ ہیں۔ کیونکہ یہ اجزاء اس کے اندر ابتداء عمر اور پیدائش سے نہیں بلکہ انسان ماکول کو کھانے کے بعد پیدا ہوئے ہیں۔ تو ایسا ہو سکتا ہے کہ اللہ تعالیٰ انسان ماکول کے اجزاء اصلیہ کو جو وہ ذرات بھی ہو سکتے ہیں جن ذرات کی شکل میں اللہ تعالیٰ نے تمام انسانوں کو جمع فرما کر عہد الست لیا تھا، انسان آکل کا جزء بننے سے محفوظ رکھیں۔ اور ان کا اعادہ انسان ماکول ہی کے اندر ہو۔ اس صورت میں ہر ایک کا اعادہ بجمیع اجزاءہ ہوگا۔

معاد جسمانی پر ایک اعتراض یہ بھی وارد ہوتا ہے کہ دنیا میں ہر انسان کی روح کا جس بدن سے تعلق

ہے۔ آخرت میں وہ بدن نہیں ہوگا بلکہ اس سے مختلف دوسرا بدن ہوگا۔ مثلاً دنیا میں اس بدن پر بال تھے آخرت میں وہ بالوں والا بدن نہیں ہوگا۔ جیسا کہ حدیث شریف میں ہے: ان اهل الجنة جرد مرد۔ یعنی جنت والے بالوں سے خالی ہوں گے امرد ہوں گے۔ پس اگر معاد جسمانی کو صحیح مان لیا جائے تو روح کا ایک جسم سے دوسرے جسم کی طرف منتقل ہونا لازم آئے گا اور یہ تناسخ ہے۔ جواب یہ ہے کہ تناسخ اس وقت لازم آتا جب بدن ثانی فقط بدن اول دنیوی کے اجزاء اصلیہ سے نہ بنایا جاتا لیکن جب بدن ثانی بدن اول ہی کے اجزاء اصلیہ سے بنایا جائے گا اور اس کی طرف روح کو لوٹا دیا جائے گا تو تناسخ لازم نہ آئے گا۔ اور اگر بدن ثانی بدن اول کے اجزاء اصلیہ سے پیدا کئے جانے اور اس کی طرف روح لوٹائے جانے کو تناسخ کہا جائے تو یہ نام کے بارے میں نزاع ہوا کہ تم اس کو تناسخ کہتے ہو ہم تناسخ نہیں کہتے۔ اور نزاع فی التسمیہ کی کوئی اہمیت نہیں ہے۔ درانحالیکہ اس جیسے بدن کی طرف جو بدن اول ہی کے اجزاء اصلیہ سے پیدا ہو روح لوٹانے کے محال ہونے پر کوئی دلیل نہیں۔ بلکہ اس کے حق ہونے پر دلائل قائم ہیں خواہ اس کو تناسخ کہا جائے یا نہ کہا جائے

قولہ: ومن ھھنا۔ یعنی بدن ثانی کے بدن اول سے مختلف ہونے کی بناء پر بعض لوگوں نے کہا کہ ہر مذہب میں تناسخ کا تصور پایا جاتا ہے۔ مرد شیخ جلال الدین رومی بھی۔ حاشا کلا شیخ تناسخ کے قائل نہیں بلکہ ان کا مقصد ان لوگوں پر تعریض ہے جو معاد جسمانی کو بے جوڑ اور عجیب سمجھنے کی بنا پر اسی طرح موشگافی کرتے ہیں جس سے تناسخ کی طرف ذہن جاتا ہے۔ تناسخ جسے آریہ لوگ بھی کہتے ہیں ایک آریہ سماجی عقیدہ ہے اس کی حقیقت یہ ہے کہ روح اپنی سابقہ زندگی کے اچھے برے اعمال کی جزاء و سزا پانے کے لئے بار بار اسی عالم حس میں جون اور قالب بدلتی رہتی ہے۔ یہ عقیدہ معاد جسمانی کے انکار کو مستلزم ہونے کی بناء پر سراسر باطل اور خلاف اسلام ہے۔ نیز تناسخ باطل ہے کیونکہ روح اگر سابقہ اعمال کی جزاء سزا پانے کے لئے جسم بدلتی رہتی ہے تو سوال یہ ہے کہ پہلی بار جسم کے ساتھ جب روح کا تعلق ہوا اور مثلاً اس کو صحت و عافیت اسی طرح دولت و ثروت ملی تو یہ اس کے کس عمل کا ثمرہ ہے کیونکہ جسم کے ساتھ یہ روح کا پہلا تعلق ہے۔ اس سے پہلے جسم نے اچھا برا کوئی عمل ہی نہیں کیا۔ نیز اگر آریہ سماجیوں کے مطابق جزا و سزا پانے کے لئے روح پھر اسی دنیا میں آتی ہے جو کہ دار العمل ہے تو دار العمل کا دار الجزاء ہونا لازم آئے گا دنیا عمل کا مقام نہ رہے گی۔ بلکہ مقام جزاء و سزا ہو جائے گی۔

والوزن حق لقوله تعالى والوزن يومئذ الحق، والميزان عبارة عما يعرف به مقادير الاعمال والعقل قاصر عن ادراك كيفيته، وانكرته المعتزلة، لان الاعمال

اعتراض: إن أمكن إعادتها لم يمكن وزنها، ولأنها معلومة لله تعالى فوزنها عبث۔ والجواب أنه قد ورد في الحديث أن كتب الأعمال هي التي توزن، فلا إشكال۔ وعلى تقدير تسليم كون أفعال الله تعالى معللة بالأغراض، لعل في الوزن حكمة لا نطلع عليها، وعدم اطلاعنا على الحكمة لا يوجب العبث۔

ترجمہ اور اعمال کا تولا جانا برحق ہے۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے "والوزن یومئذ الحق" اور میزان سے مراد وہ چیز ہے جس کے ذریعہ اعمال کی مقدار جانی جائے گی اور عقل وزن کا طریقہ جاننے سے قاصر ہے اور معتزلہ نے وزن اعمال کا اس لئے انکار کیا کہ اعمال عرض ہیں جن کا دوبارہ موجود کیا جانا اگر ممکن بھی ہو تو ان کا وزن کیا جانا ممکن نہیں۔ اور اس لئے انکار کیا کہ اعمال اللہ تعالیٰ کو معلوم ہیں لہٰذا ان کو وزن کرنا بے فائدہ ہے۔ اور جواب یہ ہے کہ حدیث میں آیا ہے کہ نامہ ہائے اعمال وزن کئے جائیں گے۔ لہٰذا اب کوئی اشکال نہ رہا اور اللہ تعالیٰ کے افعال کا معلل بالاغراض ہونا تسلیم کرلینے کی صورت میں جواب یہ ہے کہ ممکن ہے وزن میں کوئی ایسی حکمت ہو جس سے ہم واقف نہ ہوں۔ اور ہمارا حکمت سے واقف نہ ہونا اس کے عبث اور بے فائدہ ہونے کو واجب نہیں کرتا۔

تشریح اہل سنت کا ایک بنیادی عقیدہ یہ بھی ہے کہ قیامت کے دن ایک میزان قائم کی جائے گی جس کے ذریعہ بندوں کے اقوال و اعمال کا وزن ہوگا تاکہ اللہ تعالیٰ کی شان عدل و انصاف کا ظہور ہو۔ معتزلہ نے اس بناء پر وزن اعمال کا انکار کیا کہ اولاً تو اعمال کا آخرت میں دوبارہ موجود کیا جانا ممکن نہیں اور اگر ممکن مان لیا جائے تو وہ کوئی ٹھوس اور وزنی شئی نہیں بلکہ معانی اور اعراض کے قبیل سے ہیں ان کا وزن ممکن نہیں۔ ثانیاً یہ کہ اللہ تعالیٰ کو بغیر وزن کئے بندوں کے اعمال معلوم ہیں ایسی صورت میں وزن کرنا بے فائدہ اور عبث کام ہے۔ پہلے شبہ کا ایک جواب شارح نے یہ دیا کہ حدیث میں ہے کہ نامۂ اعمال تولے جائیں گے اور نامہ ہائے اعمال از قبیل اجسام ہیں۔ دوسرا جواب یہ کہ ہر چیز کا وزن اور اس کی مقدار معلوم کرنے کے لئے جدا جدا آلات ہوتے ہیں، غلہ تولنے کے لئے ترازو، سونا چاندی اور جواہرات تولنے کے لئے کانٹا، سورج چاند اور ستاروں کی حرکات کی مقدار معلوم کرنے کے لئے اسطرلاب اور موسم کا درجۂ حرارت و برودت معلوم کرنے کے لئے مقیاس الحرارت، حتیٰ کہ موٹروں اور کاروں کی فی گھنٹہ رفتار معلوم کرنے کے لئے میٹر موجود ہیں۔ پس خدا کی قدرت سے کوئی بعید نہیں کہ قیامت کے دن وہ کوئی ایسا آلہ موجود کردے کہ جس سے حسنات اور سیئات کا صحیح صحیح وزن معلوم ہوسکے۔ دوسرے شبہ کا جواب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کے افعال کسی غرض کے تابع نہیں ہوتے کہ اس غرض کے لئے اگر فعل نہ ہو تو عبث اور بے فائدہ

ہے اور اگر یہ اعتراض اپنی جگہ مسلّم بالاعتراض ہو تو جواب یہ ہے کہ ہو سکتا ہے کہ اعمال کی مقدار معلوم ہونے کے بعد ان کو وزن کرنے میں کوئی ایسی حکمت ہو کہ جس سے ہم واقف نہ ہوں۔ نہ اللہ کے کسی فعل کی حکمت سے ہمارا واقف نہ ہونا اس بات کو مستلزم نہیں کہ وہ فعل عبث ہو۔

والكتاب المثبت فيه طاعات العباد ومعاصيهم يؤتى المؤمنون بأيمانهم والكفار بشمائلهم ووراء ظهورهم حق لقوله تعالى ونخرج له يوم القيامة كتابا يلقاه منشورا وقوله تعالى فاما من اوتي كتابه بيمينه فسوف يحاسب حسابا يسيرا وسكت عن ذكر الحساب اكتفاء بالكتاب وانكرته المعتزلة زعما منهم انه عبث والجواب ما مر۔

ترجمہ اور وہ کتاب اعمال جس میں بندوں کی طاعات اور ان کے معاصی درج ہوں گے جو اہل ایمان کو دائیں ہاتھ میں اور کفار کو بائیں ہاتھ میں اور پیٹھ کے پیچھے سے دیئے جائیں گے حق اور ثابت ہے اللہ تعالیٰ کے ارشاد فرمانے کی وجہ سے کہ ہم اس کے سامنے قیامت کے روز ایک کتاب ظاہر کریں گے جس کو کھلا ہوا پائے گا اور اللہ تعالیٰ کے اس ارشاد کی وجہ سے کہ جس کو اس کا نامہ اعمال داہنے ہاتھ میں دیا جائیگا۔ اس کا آسان حساب ہو جائے گا اور کتاب کے ذکر کو کافی سمجھ کر حساب کے ذکر سے سکوت اختیار فرمایا۔ اور معتزلہ نے یہ سمجھنے کی بنا پر کہ یہ اعمال کا درج کیا جانا عبث ہے اس کا انکار کیا اور جواب کا ذکر پہلے ہو گزر چکا۔

تشریح جب قیامت قائم کرنے سے اللہ تعالیٰ کا مقصد یہ ہے کہ وہ اپنی شان عدل وانصاف کو ظاہر کرے نیکوں کو جزاء اور بدوں کو سزا دے تو ضروری ہوا کہ دنیا میں ان کے اچھے برے اعمال جن پر قیامت کے دن جزاء اور سزا مرتب ہوتی ہے، درج کئے جانے اور محفوظ کئے جانے کا انتظام فرمائے۔ چنانچہ اس نے ہر شخص پر کراماً کاتبین نامی فرشتوں کو مامور کر رکھا ہے جو اس کے اچھے اور برے اعمال کو ایک کتاب میں لکھتے رہتے ہیں وہی کتاب بندہ کا نامہ اعمال ہے۔ قیامت کے دن بندہ کے عمر بھر کے اقوال و افعال، حرکات و سکنات جس نامہ اعمال میں بغیر ادنیٰ غلطی کے لکھے ہیں یعنی کراماً کاتبین نے قلم بند کئے تھے۔ وہ نامہ اعمال بندہ کے سامنے رکھ دیا جائے گا۔ جیسا کہ ارشاد خداوندی ہے، ونخرج له يوم القيامة كتابا يلقاه منشورا اقرأ كتابك كفى بنفسك اليوم عليك حسيبا (ترجمہ) اور قیامت کے دن اس کا نامہ اعمال اس کے سامنے کر دینگے جس کو وہ کھلا ہوا پائے گا اور اس سے کہیں گے کہ تو خود اپنا نامہ اعمال پڑھ آج تو خود ہی اپنا حساب کرنے کے لئے کافی ہے۔

قولہ: وسکت عن ذکر الحساب الخ یعنی مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے کتاب کے ذکر کے بعد حساب کا ذکر ضروری نہیں سمجھا کیونکہ بندہ اپنے اعمال کی کتاب پڑھ کر خود حساب کرے گا۔ جیسا کہ مذکورہ بالا آیت میں ارشاد ہے کہ تو اپنی کتاب پڑھ لے آج تو خود اپنا کافی محاسب ہے۔

قولہ: وانکرت المعتزلۃ الخ یعنی معتزلہ نے جس طرح اللہ تعالیٰ کو بندوں کے اعمال معلوم ہونے کی وجہ سے وزن اعمال کو عبث سمجھ کر اس کا انکار کیا۔ اسی طرح کتاب کو عبث سمجھ کر انکار کیا۔ بوجہ وزن اعمال اور کتاب دونوں کے انکار کی بنیاد ایک ہے۔ تو جواب بھی دونوں کا ایک ہی ہوگا۔ وہ یہ کہ اللہ تعالیٰ کے افعال کسی غرض کے تابع نہیں ہوتے کہ جس کے نہ ہونے کی صورت میں اس کا فعل عبث ہو اور اگر مان بھی لیا جائے کہ اللہ تعالیٰ کے افعال غرض کے تابع ہوتے ہیں تو ہم کہیں گے کہ ہو سکتا ہے اللہ تعالیٰ کو بندوں کے اعمال بغیر کسی کتاب کے اور بغیر درج کئے جانے کے معلوم ہونے کے باوجود کتاب میں کوئی ایسی حکمت ہو جو ہم نہ جانتے ہوں اور ہمارے نہ جاننے سے یہ لازم نہیں آتا کہ کتابت میں کوئی حکمت نہ ہو۔

والسؤال حق لقوله عليه السلام إن الله يدني المؤمن فيضع عليه كنفه ويستره فيقول أتعرف ذنب كذا، أتعرف ذنب كذا، فيقول نعم أي رب، حتى إذا قرره بذنوبه ورأى في نفسه أنه قد هلك، قال سترتها عليك في الدنيا وأنا أغفرها لك اليوم، فيعطى كتاب حسناته، وأما الكفار والمنافقون فينادى بهم على رؤوس الخلائق، هؤلاء الذين كذبوا على ربهم، ألا لعنة الله على الظالمين۔

ترجمہ: اور سوال حق ہے۔ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد فرمانے کی وجہ سے کہ اللہ تعالیٰ مومن کو اپنے قریب کرے گا اور اس پر اپنا نورانی حجاب ڈال کر اس کو دوسروں کی نگاہ سے چھپائے گا تاکہ اسے شرمندگی نہ ہو، اس کے بعد اللہ تعالیٰ پوچھے گا کہ کیا تو اپنا فلاں گناہ جانتا ہے، کیا فلاں گناہ جانتا ہے۔ تو وہ ہر ایک کے جواب میں کہے گا کہ ہاں اے میرے رب (میں جانتا ہوں) یہاں تک کہ جب اللہ تعالیٰ اس سے اس کے سامنے گناہوں کا اقرار کرا لیں گے اور وہ شخص اپنے دل میں خیال کرے گا کہ اب وہ ہلاک و برباد ہو جائے گا تو اللہ تعالیٰ فرمائے گا کہ میں نے دنیا میں تیرے گناہوں کو چھپایا اور آج میں انہیں معاف کرتا ہوں۔ پھر اس کو اس کی نیکیوں کی کتاب دے دی جائے گی رہے کفار اور منافقین تو تمام لوگوں کے سامنے ان کا نام لے کر پکارا جائے گا کہ یہ وہ لوگ ہیں جنہوں نے دنیا میں اپنے پروردگار پر جھوٹ باندھا۔ سن لو ان ظالموں پر اللہ کی لعنت ہے۔

تشریح اسلام کا ایک بنیادی عقیدہ یہ بھی ہے کہ قیامت کے روز میدان حشر میں بندوں سے ان کے اعمال کے بارے میں سوال ہوگا۔ جس کی دلیل شارح رحمۃ اللہ علیہ کی ذکر کردہ حدیث کے علاوہ متعدد آیات قرآنیہ بھی ہیں۔ مثلاً ارشاد خداوندی "وقفوهم انهم مسئولون" (ترجمہ) ان کو ٹھہراؤ ان سے سوال کیا جائے گا۔ اور دوسری جگہ ارشاد ہے۔ فلنسئلن الذين ارسل اليهم ولنسئلن المرسلين۔ (ترجمہ) ہم ضرور سوال کریں گے ان لوگوں سے جن کے پاس رسول بھیجے گئے تھے۔ اور ضرور سوال کریں گے رسولوں سے بھی۔ رہی یہ بات کہ رسولوں سے کیا سوال ہوگا۔ سو قرآن کریم نے یہ بھی بتا دیا ارشاد ہے۔ يوم يجمع الله الرسل فيقول ماذا اجبتم قالوا لا علم لنا انك انت علام الغيوب۔ (ترجمہ) قیامت کے دن اللہ تعالیٰ پیغمبروں کو امتوں کے ساتھ جمع کرے گا۔ اور پیغمبر رسولوں سے دریافت کرے گا کہ تم کو اپنی امتوں کی طرف سے کیا جواب ملا تھا عرض کریں گے کہ ظاہری جواب معلوم ہے مگر حقیقت کا علم نہیں۔ پوشیدہ باتوں کے جاننے والے تو آپ ہی ہیں۔

قولہ۔ فيضع عليه كنفه۔ کنف کے معنی پرندے کے بازو کے ہیں۔ پرندے کی عادت ہے اپنے بچے کو اپنے بازو سے چھپا لیتا ہے۔ یہاں بطور استعارہ کے اس سے مراد نورانی حجاب ہے

قولہ: كذبوا على ربهم۔ پروردگار پر جھوٹ باندھنے کا مطلب یہ ہے کہ اپنے خود ساختہ رسوم و رواج کو اور اپنے ارباب باطلہ کو اللہ کی طرف منسوب کیا اور اس کو اللہ کا دین کہا۔

والحوض حق لقوله تعالى انا اعطيناك الكوثر ولقوله عليه السلام حوضي مسيرة شهر وزواياه سواء ماءه ابيض من اللبن وريحه اطيب من المسك وكيزانه اكثر من نجوم السماء من يشرب منها فلا يظمأ ابدا والاحاديث فيها كثيرة۔

ترجمہ اور حوض حق ہے اللہ تعالیٰ کے ارشاد "انا اعطيناك الكوثر" کی وجہ سے اور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد فرمانے کی وجہ سے کہ میرا حوض ایک ماہ کی مسافت کا ہے اور اس کے سارے گوشے برابر ہیں۔ اس کا پانی دودھ سے زیادہ سفید ہے اس کی بو مشک سے زیادہ پاکیزہ ہے۔ اس کے کوزے آسمان کے ستاروں سے بھی زیادہ ہیں۔ جو اس سے پی لے گا اس کو پھر کبھی پیاس نہ لگے گی۔ اور احادیث اس بارے میں کثرت سے ہیں۔

تشریح اللہ تعالیٰ نے آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو جنت میں ایک نہر عطا فرمائی ہے جس کا نام کوثر ہے جس کی ایک شاخ میدان حشر میں بھی ہوگی۔ میدان حشر میں ایک حوض ہوگا جس میں جنت کی کوثر نامی نہر کا پانی لاکر جمع کیا جائے گا اس حوض کو بھی کوثر کہتے ہیں۔

ارشادِ ربانی انا اعطیناک الکوثر میں کوثر سے یہی حوض مراد ہے۔ جس کے عجیب وغریب اوصاف احادیث میں بیان ہوئے ہیں۔ مثلاً یہ کہ اس کی مسافت ایک ماہ کے برابر ہوگی۔ اس کا پانی دودھ سے زیادہ سفید، مشک سے زیادہ خوشبودار اور شہد سے زیادہ شیریں، برف سے زیادہ ٹھنڈا ہوگا۔ اس حوض پر جو آبخورے رکھے ہوں گے وہ آسمان کے ستاروں سے زیادہ تعداد میں ہوں گے اور ستاروں سے زیادہ چمکدار ہوں گے۔ ایک مرتبہ جو اس حوض سے پی لے گا، پھر وہ کبھی پیاسا نہ ہوگا۔ لوگ قبروں سے پیاسے اٹھیں گے۔ آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم اپنی امت کے پیاسوں کو اس حوض کوثر سے پانی پلائیں گے۔ اسی لئے آپ کو ساقی کوثر کہا جاتا ہے۔

قولہ: وزوایاہ سواء الخ۔ زوایا جمع ہے زاویہ کی جس کے معنی کونے کے ہیں۔ سارے کونوں کے برابر ہونے کا مطلب یہ ہے کہ وہ حوض مربع ہوگا۔

والصراط حق وهو جسر ممدود على متن جهنم، ادق من الشعر واحد من السيف يعبره اهل الجنة، وتزل به اقدام اهل النار، وانكره اكثر المعتزلة لانه لا يمكن العبور عليه وان امكن فهو تعذيب للمؤمنين، والجواب ان الله تعالى قادر على ان يمكن من العبور عليه، ويسهله على المؤمنين، حتى ان منهم من يجوزه كالبرق الخاطف، ومنهم كالريح الهابة، ومنهم كالجواد المسرع الى غير ذلك مما ورد في الحديث۔

ترجمہ: اور صراط حق ہے اور صراط ایک پل ہے جو جہنم کے اوپر تانا گیا ہے۔ وہ بال سے زیادہ باریک اور تلوار سے زیادہ تیز ہے۔ جنتی اس پر سے گزر جائیں گے اور جہنمیوں کے قدم اس پر سے پھسل جائیں گے اور اکثر معتزلہ نے پل صراط کا انکار کیا۔ اس لئے کہ ایسے پل پر گزرنا ممکن نہیں، اور اگر ممکن ہو بھی تو اس پر گزرنا مومنین کو سزا دینا ہے، اور جواب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ اس بات پر قادر ہیں کہ اس پر گزرنے کی قدرت دیدیں اور مومنین پر گزرنا آسان بنا دیں، یہاں تک کہ بعض اچکنے والی بجلی کے مانند اس پر گذر جائیں گے، بعض تیز ہوا کے مانند اور بعض تیز رفتار گھوڑے کے مانند اور اس کے علاوہ ان مختلف کیفیات کے ساتھ جو حدیث میں وارد ہیں۔

تشریح: اسلامی عقائد میں یہ عقیدہ بھی ہے کہ جہنم پر ایک پل ہوگا جو بال سے زیادہ باریک اور تلوار سے زیادہ تیز ہوگا اور تمام انسانوں کو اس پر سے گزرنے کا حکم ہوگا۔ اولاً انبیاء میں سب سے پہلے نبی کریم محمد مصطفیٰ صلی اللہ علیہ وسلم گزریں گے۔ اس کے بعد دیگر انبیاء، پھر مومنین

اپنے مختلف مدارج کے اعتبار سے، کوئی بجلی کے مانند کوئی ہوا کے مانند کوئی گھوڑے کے مانند کوئی
تیز رو اونٹ کے مانند گذرے گا۔ دوزخی لوگ کٹ کر جہنم میں گر جائیں گے۔ اس دن ایمان کا نور اور
کفر کا ظلمت ہونا معلوم ہوگا۔ جب پل صراط پر اندھیرا ہوگا اور ایمان کے علاوہ کوئی روشنی نہ ہوگی۔
اہل ایمان اپنے ایمان کی روشنی میں پل صراط پر سے گذریں گے۔ جیسا کہ ارشاد باری ہے۔ یوم لا یخزی
اللہ النبی والذین آمنوا معہ۔ نورھم یسعی بین ایدیھم وبایمانھم۔ ترجمہ
جس دن اللہ تعالیٰ اپنے نبی کو اور اس پر ایمان لانے والوں کو رسوا نہ کرے گا۔ ان کا نور ان کے سامنے
اور ان کے داہنی ان کی رہنمائی کے لئے چلتا ہوگا۔ اور بہت سے معتزلہ کا پل صراط سے انکار اللہ تعالیٰ کی
قدرت کاملہ پر ایمان میں کمی کا نتیجہ ہے ورنہ اس قادر مطلق سے کوئی بھی کام بعید از قیاس نہیں۔

والجنۃ حق والنار حق لان الآیات والاحادیث الواردۃ فی اثباتھما اشھر من ان
تخفی واکثر من ان تحصی، تمسک المنکرون بان الجنۃ موصوفۃ بان عرضھا
کعرض السماوات والارض، وھذا فی عالم العناصر محال، وفی عالم الافلاک
او فی عالم آخر خارج عنہ مستلزم لجواز الخرق والالتیام، وھو باطل، قلنا
ھذا مبنی علی اصلکم الفاسد، وقد تکلمنا علیہ فی موضعہ۔

ترجمہ اور جنت حق ہے اور دوزخ حق ہے اس لئے کہ دونوں کے بیان میں وارد آیات اور
احادیث بہت مشہور اور بے شمار ہیں۔ منکرین نے یہ دلیل پیش کی کہ جنت کو یہ صفت بیان
کیا گیا ہے کہ اس کی وسعت آسمانوں اور زمینوں کے پھیلاؤ کے برابر ہے۔ اور یہ عالم عناصر میں محال ہے
اور عالم افلاک یا عالم افلاک سے باہر کسی اور عالم میں (آسمانوں کا) خرق اور التیام جائز ہونے کو مستلزم
ہے اور یہ باطل ہے۔ ہم جواب دیتے ہیں کہ یہ (خرق والتیام کا محال ہونا) تمہارے غلط قاعدہ پر مبنی
ہے۔ اور اس موضوع پر اس کے مناسب مقام پر ہم کلام کر چکے ہیں۔

تشریح جنت اور جہنم کے ثبوت پر بے شمار آیات اور احادیث دال ہیں۔ اس کو حق کہہ کر اس
کی بنا ڈالی گئی کہ جنت یا جہنم آخرت میں کسی مقام کے نام نہیں۔ بلکہ دنیوی آرام و راحت
کا نام جنت اور دنیوی رنج و غم کا نام جہنم ہے۔ یہ سراسر کفر و زندقہ ہے۔ منکرین جنت کی
دلیل یہ ہے کہ قرآن میں ہے۔ سارعوا الی مغفرۃ من ربکم وجنۃ عرضھا کعرض السماوات
والارض۔ اس آیت میں جنت کے بارے میں بتلایا گیا ہے کہ اس کا پھیلاؤ آسمانوں اور زمینوں کے
مجموعی پھیلاؤ کے برابر ہے اور ایسی جنت عالم عناصر میں محال ہے کیونکہ جس کا پھیلاؤ عالم عناصر یعنی

زمین اور عالم افلاک دونوں کے مجموعی پھیلاؤ کے برابر ہے وہ تنہا ایک عالم میں کیسے آ سکتی ہے۔ اسی طرح عالم افلاک میں بھی ایسی جنت نہیں ہو سکتی مذکورہ بالا دلیل کی وجہ سے۔ اور نیز اگر ایسی جنت عالم افلاک میں مان بھی لی جائے یا آسمانوں سے اوپر کسی دوسرے عالم میں ایسی جنت ہو تو وہاں آسمانوں کے پھٹے بغیر اس کا پہنچنا ممکن نہ ہوگا۔ ایسی صورت میں افلاک کا خرق و التیام قبول کرنا لازم آئے گا اور آسمانوں پر خرق والتیام محال ہے۔ جواب یہ ہے کہ آسمانوں پر خرق والتیام کا محال ہونا تو اہل فلسفہ کا مذہب ہے جو ہمیں تسلیم نہیں ہے اس کے برخلاف ہمارے نزدیک آسمانوں کا خرق والتیام ممکن ہے اور قیامت کے روز اس کا ظہور بھی ہو جائے گا۔ جیسا کہ اذا السماء انشقت، واذا السماء انفطرت، واذا النجوم انکدرت وغیرہ مختلف آیات قرآنیہ سے ظاہر ہے۔

وهما اي الجنة والنار مخلوقتان الآن موجودتان تكرير وتأكيد، وزعم اكثر المعتزلة انهما انما تخلقان يوم الجزاء، ولنا قصة آدم وحواء واسكانهما الجنة والآيات الظاهرة في اعدادهما مثل اعدت للمتقين، واعدت للكافرين، اذ لا ضرورة في العدول عن الظاهر، فان عورض بمثل قوله تعالى تلك الدار الآخرة نجعلها للذين لا يريدون علوا في الارض ولا فسادا، قلنا يحتمل الحال والاستمرار ولو سلم فقصة آدم عليه السلام تبقى سالمة عن المعارضة۔

ترجمہ اور دونوں یعنی جنت اور دوزخ اس وقت پیدا کیے جا چکے ہیں موجود ہیں۔ یہ تکرار اور تاکید ہے اور اکثر معتزلہ کا کہنا ہے کہ وہ دونوں روز جزا میں پیدا کیے جائیں گے اور ہماری دلیل آدم اور حواء کا قصہ اور جنت میں ان کو ساکن کیا جانا اور وہ آیات ہیں جو ان دونوں کے تیار کیے جانے کے سلسلے میں ظاہر ہیں مثلاً "اعدت للمتقین" اور "اعدت للکافرین" کیونکہ ظاہری معنی سے پھرنے کی کوئی ضرورت نہیں ہے پس اگر ان مذکورہ آیات سے، اللہ تعالیٰ کے قول "تلک الدار الآخرة نجعلها للذین لا یریدون علواً فی الارض ولا فساداً" جیسی آیات کے ذریعہ معارضہ کیا جائے تو ہم کہیں گے کہ (مضارع) حال اور استمرار کا بھی احتمال رکھتا ہے اور اگر مان لیا جائے کہ استقبال مراد ہے، تو قصۂ آدم معارضہ سے محفوظ ہے۔

تشریح اہل حق کے نزدیک جنت اور جہنم پیدا کی جا چکی ہیں فی الحال موجود ہیں، اکثر معتزلہ کا مذہب یہ ہے کہ جنت اور جہنم ابھی موجود نہیں ہیں بلکہ قیامت کے دن پیدا کی جائیں گی۔ ہماری دلیل ایک تو وہ نصوص ہیں جن میں جنت اور جہنم کے تیار کیے جانے کی بصیغۂ ماضی خبر دی گئی

جیسے جنت کے بارے میں نص قرآنی "اُعِدَّتْ لِلْمُتَّقِيْنَ" (ترجمہ: جنت متقین کے لئے تیار کی گئی ہے) اور جہنم کے بارے میں نص قرآنی "اُعِدَّتْ لِلْكَافِرِيْنَ" ہے (ترجمہ: جہنم کافروں کے لئے تیار کی گئی ہے) اسی طرح حضرت آدم کا قصہ اور ان دونوں کو جنت میں رہائش دیا جانا بھی اس بات کی صریح دلیل ہے کہ جنت پیدا کی جا چکی ہے ارشاد ربانی ہے۔ وَقُلْنَا يَا آدَمُ اسْكُنْ اَنْتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ وَكُلَا مِنْهَا رَغَدًا حَيْثُ شِئْتُمَا۔ الخ

اگر معتزلہ کی طرف سے کہا جائے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد "تِلْكَ الدَّارُ الْآخِرَةُ نَجْعَلُهَا لِلَّذِيْنَ لَا يُرِيْدُوْنَ عُلُوًّا فِي الْاَرْضِ وَلَا فَسَادًا" ان آیات کے معارض ہے جن میں بصیغۂ ماضی جنت کے تیار ہونے کی خبر دی گئی ہے کیونکہ اس آیت میں "نجعلها" استقبال کا صیغہ ہے اور آیت کا معنی ہے کہ یہ دار آخرت ہے جس کو ہم ان لوگوں کے لئے بنائیں گے جو زمین میں نہ سرکشی کا ارادہ رکھتے ہیں اور نہ فساد کا۔ ہم جواب دیں گے کہ مضارع کا استقبال کے لئے ہونا متعین نہیں، بلکہ جس طرح استقبال کا احتمال ہے اسی طرح حال اور استمرار کا بھی احتمال ہے لہٰذا آیت مذکورہ ان آیات کا معارض نہیں ہوگی جن میں بصیغۂ ماضی جنت کے تیار ہونے کی خبر دی گئی ہے اور اگر یہ مان بھی لیا جائے کہ آیت مذکورہ میں مضارع بمعنی استقبال ہے تو ہم کہیں گے کہ جعل یہاں تملیک اور تخصیص کے لئے ہے، آیت کے معنی ہیں کہ ہم اس کا مالک بنائیں گے اور اگر مان لیا جائے کہ جعل بمعنی خلق ہی ہے۔ اور یہ آیت ان آیات کے معارض ہے جن میں بصیغۂ ماضی جنت کی تیاری کی خبر دی گئی ہے تو ہم کہیں گے کہ آدم کا قصہ تو معارضے سے محفوظ ہے۔ لہٰذا ہم اسی کو دلیل بنا کر کہتے ہیں کہ جنت پہلے سے موجود ہے، پیدا کی جا چکی ہے۔

قولہ: اذ لا ضرورة الخ جب جنت اور دوزخ کے پہلے سے موجود ہونے پر دال صیغۂ ماضی کے ساتھ وارد ہونے والی آیات سے استدلال کیا تو اس پر سوال کر سکتا تھا کہ ماضی کا صیغہ یہاں استقبال کے معنی میں ہے اور مستقبل میں جنت اور دوزخ کو تیار کیا جانا چونکہ یقینی ہے لہٰذا اس کے یقینی ہونے کو ظاہر کرنے کے لئے ماضی کے لفظ سے تعبیر کر دیا جس طرح نفخ صور کا مستقبل میں ہونا یقینی تھا تو اس کے یقینی ہونے کو ظاہر کرنے کے لئے ماضی سے تعبیر کیا۔ ونفخ فی الصور فرمایا۔ شارح نے فرمایا کہ یہ لفظ کے ظاہری معنی سے انحراف ہے جس کی کوئی ضرورت نہیں اور بلا ضرورت لفظ کے ظاہری معنی سے انحراف جائز نہیں۔

قالوا لو كانت موجودة الآن لما جاز هلاك أكل الجنة لقوله تعالى أكلها دائم لكن اللازم باطل لقوله تعالى كل شيء هالك إلا وجهه، فكذا الملزوم، قلنا

معنی کے ساتھ صحیح رہیں گی بایں طور کہ جس وقت کے اندر ارشادِ الٰہی کل شیء ہالک کا ظہور ہوگا اس وقت کے گذر جانے کے بعد جنت پیدا کی جائے گی اور اس کے بعد اکلہا دائم کے مطابق ہمیشہ رہے گی۔ جواب کا حاصل یہ ہے کہ ہم یہ تسلیم نہیں کرتے کہ لازم اور ثانی یعنی ثمر جنت کی ہلاکت کا ممکن نہ ہونا بلکہ اکلہا دائم کے مطابق اس کا دائمی ہونا۔ ارشادِ الٰہی کل شیء ہالک کے منافی ہونے کی وجہ سے باطل ہے کیونکہ دوام کی دو قسمیں ہیں۔ اول یہ کہ شیء بعینہٖ باقی رہے۔ یہ دوام شخصی ہے اور ثانی یہ کہ افراد فنا ہوتے رہیں اور ہر فرد کی جگہ اسی نوع کا دوسرا فرد موجود ہو جائے مثلاً جنتی جب درخت سے ایک سیب توڑے گا تو فوراً اس کی جگہ اللہ تعالیٰ دوسرا سیب موجود کر دیں گے۔ یہ دوام نوعی ہے تو اکلہا دائم میں دوام سے دوام شخصی مراد نہیں ہو سکتا کیونکہ جنتی شخص پھل کے جس فرد کو بھی کھائے گا وہ تو یقینی طور پر ہلاک ہوگیا بلکہ دوام نوعی مراد ہے۔ بایں معنی کہ جس پھل کو جنتی کھائے گا فوراً اس کی جگہ اسی نوع کا دوسرا فرد موجود کر دیا جائے گا اور کل شیء ہالک میں ہلاک سے دائمی ہلاکت مراد نہیں بلکہ ہلاک لحظی یعنی لحظہ بھر کے لئے ہلاک ہونا مراد ہے۔ اور دوام نوعی ہلاک دائمی کے منافی ہے۔ ہلاک لحظی کے منافی نہیں ہے۔

علاوہ ازیں ایک جواب یہ ہے کہ اگر اکلہا دائم میں دوام سے دوام شخصی ہی مراد ہو تو ہم کہیں گے کہ کل شیء ہالک میں ہلاک بمعنی فنا و انعدام ہونا ضروری نہیں ہے۔ بلکہ ہلاک ہونے سے مراد قابلِ انتفاع نہ رہنا ہے۔ بایں طور کہ مادہ باقی رہے اور صورت یا ذائقہ بگڑ جائے جیسا کہ ہلک الطعام اس وقت بولتے ہیں جب کھانا خراب ہو جانے کی وجہ سے قابلِ انتفاع نہ رہے۔ تو اب اکلہا دائم کا مطلب یہ ہوگا کہ جنت کا ہر پھل مادہ کے اعتبار سے دائمی ہوگا۔ اور کل شیء ہالک کے تحت اس کے ہلاک ہونے کا مطلب لحظہ بھر کے لئے اس کا ناقابلِ انتفاع ہونا ہے۔ لہٰذا اب دونوں آیتوں میں کوئی تضاد نہ رہا۔ اور اگر یہی مان لیا جائے کہ کل شیء ہالک میں ہلاک بمعنی فنا و معدوم ہونا ہے تو ہم کہیں گے کہ چونکہ اللہ تعالیٰ واجب الوجود ہیں اس کے وجودِ واجبی کے مقابلے میں ممکنات کے وجود کی کوئی حیثیت ہی نہیں۔ اس بناء پر کل شیء ہالک کا معنی ہوگا کہ ہر ممکن باری تعالیٰ کے وجودِ واجبی کے مقابلہ میں ہلاک اور بمنزلہ عدم کے ہے۔

باقیتان لا تفنیان ولا یفنی اهلهما ای دائمتان لا یطرء علیهما عدم مستمر لقوله تعالیٰ فی حق الفریقین خالدین فیها ابداً واما ما قیل من انهما تهلکان ولو لحظة تحقیقاً لقوله تعالیٰ کل شیء هالک الا وجهه فلا ینافی البقاء بهذا المعنی علی انک قد عرفت انه لا دلالة فی الآیة علی الفناء وذهبت الجهمیة الی انهما تفنیان وتفنی

لاعلیہما لهو قول مخالف للكتاب والسنة والاجماع وليس عليه شبهة فضلا عن حجة

ترجمہ: جنت اور جہنم دونوں باقی رہیں گی نہ وہ فنا ہوں گی اور نہ ان میں رہنے والے فنا ہوں گے یعنی دونوں ہمیشہ رہیں گی اور ان پر استمراری عدم طاری نہ ہوگا۔ دونوں گروہوں کے حق میں اللہ تعالیٰ کے ارشاد فرمانے کی وجہ سے کہ مومن جنت میں اور کفار جہنم میں ہمیشہ رہیں گے۔ البتہ یہ کہا جائے کہ اللہ تعالیٰ کے ارشاد كل شيء هالك الا وجهه کو ثابت کرنے کے لئے دونوں ہلاک کئے جائیں گے اگرچہ ایک لمحہ بھر کے لئے، تو یہ اس معنی میں بقاء کے منافی نہیں ہے۔ اس لئے کہ آپ جان چکے ہیں کہ اس میں فنا پر کوئی دلیل نہیں ہے۔ اور جہمیہ کا مذہب یہ ہے کہ جنت اور دوزخ اور اہل جنت اور اہل دوزخ سب فنا ہو جائیں گے۔ یہ کتاب و سنت اور اجماع کے مخالف قول ہے جس پر کوئی کمزور دلیل بھی نہیں ہے مضبوط دلیل تو درکنار۔

تشریح: کتاب و سنت اور اجماع امت سے یہ بات ثابت ہے کہ جنت اور جہنم ہمیشہ باقی رہیں گی کبھی فنا نہ ہوں گی اور ان والوں کا ثواب و عذاب ابدی ہوگا کبھی ختم نہ ہوگا۔ اہل ایمان جنت میں اور کفار جہنم میں ہمیشہ رہیں گے کسی کو موت نہ آئے گی۔ روایت حدیث کے مطابق موت کو مینڈھے کی شکل میں لاکر ذبح کر دیا جائے گا اور ایک منادی آواز دے گا کہ اے اہل جنت ہمیشہ کے لئے خوش رہو اب تم کو موت نہیں۔ اور اے اہل دوزخ ہمیشہ کے لئے عذاب میں رہو کہ اب تم کو موت نہیں۔ اس اعلان کو سن کر اہل جنت کی خوشی کی کوئی حد نہ ہوگی اور اہل جہنم کے رنج و غم کی کوئی حد نہ ہوگی۔ قرآن کریم کی بہت سی آیات میں مختلف پیرائے اور الفاظ کے ساتھ اہل ایمان کے جنت اور کفار کے جہنم میں خلود و بقاء دائمی کی خبر دی گئی ہے۔

قولہ: الا ان يقال ... تو چونکہ كل شيء هالك کی رو سے ایک وقت ہر چیز کو فنا اور معدوم ہونا ہے جو جنت اور جہنم کے خلود و بقاء دائمی کے منافی ہے۔ اس شبہ کے ازالہ کے لئے شارح نے فرمایا کہ جنت اور جہنم کے باقی رہنے اور فنا نہ ہونے سے مراد یہ ہے کہ ان پر عدم استمراری طاری نہ ہوگا یعنی کہ ہمیشہ کے لئے معدوم ہو جائیں۔ اگرچہ لمحہ بھر کے لئے ہلاک ہوں گے تاکہ اللہ تعالیٰ کے ارشاد كل شيء هالك کا ظہور ہو جائے۔ لہٰذا اب کوئی منافات نہ رہی۔ علاوہ اس جواب کے یہ بھی ایک جواب ہے کہ آیت میں اس بات کی کوئی دلیل نہیں کہ لفظ ہلاک بمعنی فنا ہے کیونکہ یہ بھی ہو سکتا ہے کہ ہلاک ہونے سے مراد اللہ تعالیٰ کے وجود ذاتی کے مقابلہ میں اس کے وجود امکانی کی کوئی حیثیت نہ ہونا اور اس کا بمنزلہ معدوم ہونا ہو تو اس صورت میں جنت اور جہنم کا خلود و بقاء دائمی كل شيء هالك کے منافی

نہ ہوگا کیونکہ دونوں کا وجود باوجود ممکن ہونے کے ممکن ہے اور ممکن کا وجود واجب تعالیٰ کے وجود کے
مقابلہ میں ہلاک اور عدم کے درجہ میں ہے۔

والكبيرة قد اختلفت الروايات فيها، فروى ابن عمر انها تسعة الشرك بالله وقتل
النفس بغير حق، وقذف المحصنة، والزنا والفرار عن الزحف والسحر واكل مال
اليتيم وعقوق الوالدين المسلمين والالحاد في الحرم، وزاد ابو هريرة اكل الربوا
وزاد علي السرقة وشرب الخمر، وقيل كل ما كان مفسدته مثل مفسدة
شيء مما ذكر او اكثر منه، وقيل كل ما توعد عليه الشارع بخصوصه، وكل معصية
اصر عليها العبد فهي كبيرة، وكل ما استغفر عنها فهي صغيرة. وقال صاحب الكفاية
والحق انهما اسمان اضافيان لا يعرفان بذاتيهما، فكل معصية اضيفت الى ما فوقها
فهي صغيرة، وان اضيفت الى ما دونها فهي كبيرة، والكبيرة المطلقة هي الكفر،
اذ لا ذنب اكبر منه وبالجملة المراد ههنا ان الكبيرة التي هي غير الكفر لا تخرج العبد
المؤمن من الايمان لبقاء التصديق الذي هو حقيقة الايمان خلافا للمعتزلة حيث زعموا
ان مرتكب الكبيرة ليس بمؤمن ولا كافر وهذا هو المنزلة بين المنزلتين بناء على
ان الاعمال عندهم جزء من حقيقة الايمان ولا تدخله اي العبد المؤمن في الكفر
خلافا للخوارج فانهم ذهبوا الى ان مرتكب الكبيرة بل الصغيرة ايضا كافر وانه لا
واسطة بين الايمان والكفر۔

ترجمہ: اور کبیرہ کے بارے میں روایات مختلف ہیں، عبداللہ بن عمر نے روایت کیا کہ کبائر نو ہیں
(۱) شرک باللہ (۲) کسی کو قتل کرنا (۳) پاکدامن عورت پر تہمت لگانا (۴) زنا کرنا (۵)
میدان جنگ سے بھاگنا (۶) سحر (۷) یتیم کا مال کھانا (۸) مسلمان ماں باپ کی نافرمانی کرنا (۹) حرم میں گناہ
کے کام کرنا۔ اور ابو ہریرہ نے اکل ربوٰ کا اضافہ کیا اور حضرت علی رضی اللہ عنہ نے چوری اور شراب نوشی کو
بھی اضافہ کیا اور کہا گیا کہ جس گناہ کا فساد مذکورہ گناہوں میں سے کسی گناہ کے برابر یا اس سے زائد ہو
وہ کبیرہ ہے اور بعض کا کہنا ہے کہ کبیرہ ہر وہ گناہ ہے جس پر شارع نے خاص طور پر ڈرایا ہو اور بعض
کا کہنا ہے کہ جس معصیت پر بندہ اصرار کرے وہ کبیرہ ہے اور جس سے استغفار کرے وہ صغیرہ ہے۔
اور صاحب کفایہ نے کہا کہ حق یہ ہے کہ صغیرہ اور کبیرہ دونوں اضافی نام ہیں ان کی کوئی ذاتی تعریف نہیں
کی جا سکتی، تو ہر گناہ جس کا اس سے بڑے گناہ سے موازنہ کیا جائے صغیرہ ہے اور اگر اس سے چھوٹے

گناہ سے موازنہ کیا جائے تو کبیرہ ہے ورنہ کبیرہ مطلقہ کفر ہے کیونکہ اس سے بڑا کوئی گناہ نہیں، اور یہاں یعنی
متن میں کبیرہ سے کفر کے علاوہ کبیرہ مراد ہے وہ بندۂ مومن کو ایمان سے خارج نہیں کرتا اس تصدیق کے باقی
رہنے کی وجہ سے جو ایمان کی حقیقت ہے۔ برخلاف معتزلہ کے کہ وہ کہتے ہیں کہ مرتکب کبیرہ نہ مومن ہے اور
نہ کافر ہے، اور یہی منزلۃ بین المنزلتین ہے، اس بنا پر کہ اعمال ان کے نزدیک ایمان کی حقیقت کا جزء
ہیں۔ اور کبیرہ بندۂ مومن کو کفر میں داخل نہیں کرتا۔ برخلاف خوارج کے کہ ان کا مذہب یہ ہے کہ مرتکب
کبیرہ بلکہ مرتکب صغیرہ بھی کافر ہے اور ایمان اور کفر کے درمیان کوئی واسطہ نہیں ہے۔

تشریح ماتن کا قول "والکبیرۃ" مبتدا ہے اور "لا تخرج العبد المؤمن من الایمان" خبر ہے
چونکہ مرتکب کبیرہ کے خارج عن الایمان ہونے یا نہ ہونے کے بارے میں اختلاف تھا
بیان کیا ہے۔ کبیرہ کسے کہتے ہیں یہ جان لینا ضروری ہے۔ شارح فرماتے ہیں کہ کبیرہ کی تعیین اور تعریف
کے بارے میں مختلف روایات ہیں۔ عبد اللہ ابن عمر کی روایت کے مطابق کبائر نو ہیں (۱) الوہیت اللہ تعالیٰ
عبادت میں اللہ کے ساتھ کسی کو شریک کرنا (۲) مومن پاک دامن عورت پر تہمت لگانا (۳)
قتل ناحق خواہ دوسرے کا ہو یا اپنی ذات کا جس کو خودکشی کہتے ہیں (۴) زنا (۵) میدان جنگ میں کفار کے
مقابلہ سے بھاگنا (۶) کسی پر سحر کرنا (۷) یتیم کا مال ناحق یعنی ناجائز طریقے سے استعمال میں لانا (۸) جائز بات
میں مسلمان ماں باپ کی نافرمانی کرنا (۹) حدود حرم میں گناہ کے کام کرنا۔ حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ نے مذکورہ
بالا نو کبائر پر سود کھانے کا اضافہ فرمایا۔ اور حضرت علی رضی اللہ عنہ نے چوری اور شراب نوشی کا بھی اضافہ کیا۔
اس طرح سے کبائر کی تعداد بارہ ہوگئی۔ اور بعض حضرات نے کہا کہ جس گناہ کی قباحت اور اس کا نقصان
مذکورہ بالا گناہوں میں سے کسی گناہ کے برابر یا زیادہ ہو وہ بھی کبائر میں سے ہے۔ برابر کی مثال شراب
کے علاوہ کسی مسکر کا استعمال کرنا دونوں مسکر ہیں برابر ہیں۔ اور زیادتی کی مثال قطع طریق یعنی مال چھیننے کے
ساتھ راستہ بھی روکنا کہ یہ سرقہ سے بڑھ کر ہے۔ اور بعض حضرات نے کہا ہے کہ جس گناہ پر خصوصی
وعید وارد ہو وہ کبیرہ ہے۔ جیسے جاندار کی تصویر بنانا کیونکہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس پر قطعی وعید
فرمائی ہے۔ ارشاد فرمایا۔ کل مصور فی النار۔ اور بعض حضرات نے کہا کہ جس گناہ کو معمولی سمجھ کر
اس پر اصرار ہو وہ کبیرہ ہے اگرچہ فی نفسہ وہ صغیرہ ہی ہو۔ اور جس گناہ کے کرنے کے بعد توبہ و استغفار
کرلے وہ صغیرہ ہے اگرچہ فی نفسہ وہ کبیرہ ہو۔ گویا اس قول کا سبب یہ ہے کہ اصرار علی الصغیرہ اس صغیرہ کو
کبیرہ بنا دیتا ہے اور استغفار یمحو الکبیرۃ اس کبیرہ کو صغیرہ بنا دیتا ہے اور غالباً اس قول کا ماخذ حضرت
عمر رضی اللہ عنہ اور حضرت عبد اللہ ابن عباس کا یہ قول ہے لا صغیرۃ مع الاصرار ولا کبیرۃ مع

اور استغفار یعنی گناہ پر پچھتانے کے ساتھ وہ گناہ صغیرہ نہیں رہ جاتا۔ اور گناہ سے توبہ اور استغفار کرلینے کے بعد وہ گناہ کبیرہ نہیں رہ جاتا۔ اور صاحب کفایہ کہتے ہیں کہ صغیرہ اور کبیرہ دونوں اضافی امر ہیں ان کی کوئی حقیقی تعریف نہیں ہو سکتی۔ ایک ہی گناہ اپنے سے بڑے گناہ کے مقابلہ میں صغیرہ ہے اور اپنے سے چھوٹے گناہ کے مقابلہ میں کبیرہ ہے۔ مثلاً ناحق کسی کا سر پھوڑ دینا قتل ناحق کے مقابلہ میں صغیرہ ہے اور تھپڑ مارنے کے مقابلہ میں کبیرہ ہے۔

بہر حال کبیرہ کی مذکورہ بالا تعریفوں میں سے کوئی بھی تعریف اختیار کی جائے۔ یہاں متن میں کبیرہ سے کبیرہ مراد ہے جو کفر کے علاوہ ہے۔ اہل حق کے نزدیک وہ نہ تو بندۂ مومن کو ایمان سے خارج کرتا ہے نہ کفر میں داخل کرتا ہے۔ بلکہ مرتکب کبیرہ بدستور مومن رہتا ہے۔ برخلاف معتزلہ اور خوارج کے کہ معتزلہ کے نزدیک کبیرہ بندہ کو ایمان سے خارج کر دیتا ہے مگر کفر میں داخل نہیں کرتا اور مرتکب کبیرہ نہ مومن رہتا ہے نہ کافر بلکہ ایمان و کفر کی درمیانی منزل میں ہو جاتا ہے۔ کبیرہ کے بارے میں معتزلہ کا یہ مذہب متکلمین کے یہاں منزلۃ بین المنزلتین کے نام سے موسوم ہے اور خوارج کے نزدیک کبیرہ بندہ کو ایمان سے خارج کر کے کفر میں داخل کر دیتا ہے اور مرتکب کبیرہ کافر ہے۔ اس اختلاف کی بنیاد یہ ہے کہ اہل حق کے نزدیک ایمان فقط تصدیق قلبی یعنی ماجاء بہ النبی علیہ السلام کو سچا جان کر دل سے تسلیم کر لینے کا نام ہے۔ عمل ایمان کی حقیقت کا جزو نہیں ہے کہ اس کے فوت ہونے سے ایمان کا فوت ہونا لازم آئے۔ اور کسی کبیرہ کا ارتکاب کرنے سے تصدیق قلبی جو ایمان کی حقیقت ہے فوت نہیں ہوتی، مثلاً شہوت سے مغلوب ہو کر کسی کے زنا کا ارتکاب کر لینے سے یہ لازم نہیں آتا کہ اس کے حرام ہونے کے سلسلہ میں وہ نبی صلے اللہ علیہ وسلم کی تصدیق نہ کرتا ہو۔ سو جب ارتکاب کبیرہ کے باوجود تصدیق قلبی باقی رہتی ہے جو ایمان کی حقیقت ہے تو مرتکب کبیرہ مومن ہی رہے گا۔ کافر نہ ہوگا۔ اور معتزلہ و خوارج کے نزدیک عمل بھی ایمان کی حقیقت کا جزو ہے۔ سو جب کبیرہ کا ارتکاب کیا تو اس کبیرہ سے اجتناب کا عمل جس کا وہ مکلف تھا فوت ہو گیا۔ اور جزو کا فوت ہونا کل کے فوت ہونے کو مستلزم ہے۔ لہٰذا ایمان فوت ہو گیا۔ اور مرتکب کبیرہ معتزلہ و خوارج دونوں کے نزدیک ایمان سے خارج ہو گیا۔ پھر چونکہ معتزلہ کے نزدیک کفر کی حقیقت جحود یعنی ان چیزوں کی برملا اور کھلم کھلا تکذیب کا نام ہے جو نبی صلے اللہ علیہ وآلہ وسلم کے پاس سے لائے ہیں اور یہ ضروری نہیں کہ مرتکب کبیرہ اس کبیرہ کی حرمت کو جھٹلاتا یا اس کا انکار بھی کرتا ہو جو ماجاء بہ النبی علیہ السلام میں سے ہے۔ سو جحود نہیں پایا گیا جو کفر کی حقیقت ہے تو پھر وہ کفر میں داخل نہیں ہوگا۔ اور خوارج کے نزدیک کفر کی حقیقت عدم الایمان ہے۔ اور ارتکاب کبیرہ کے

سبب ایمان سے خارج ہوجانا ہی عدم الایمان ہے۔ لہٰذا مرتکب کبیرہ کا ایمان سے خارج ہوکر کفر میں داخل ہونا متحقق ہوگیا۔

ولنا وجوه: الأول ما سيجيء من أن حقيقة الإيمان هو التصديق القلبي، فلا يخرج المؤمن عن الاتصاف به إلا بما ينافيه، ومجرد الإقدام على الكبيرة لغلبة شهوة أو حمية أو أنفة أو كسل خصوصاً إذا اقترن به خوف العقاب ورجاء العفو والعزم على التوبة لا ينافيه، نعم إذا كان بطريق الاستحلال والاستخفاف كان كفراً لكونه علامة للتكذيب، ولا نزاع في أن من المعاصي ما جعله الشارع أمارة للتكذيب، وعلم كونه كذلك بالأدلة الشرعية كسجود الصنم وإلقاء المصحف في القاذورات والتلفظ بكلمات الكفر ونحو ذلك مما ثبت بالأدلة أنه كفر، وبهذا ينحل ما يقال إن الإيمان إذا كان عبارة عن التصديق والإقرار ينبغي أن لا يصير المقر المصدق كافراً بشيء من أفعال الكفر وألفاظه ما لم يتحقق منه التكذيب أو الشك.

ترجمہ اور ہمارے لئے چند دلیلیں ہیں۔ پہلی دلیل وہ ہے جو عنقریب (ایمان کی بحث میں) آئے گی کہ ایمان کی حقیقت صرف تصدیق قلبی ہے۔ لہٰذا بندہ تصدیق قلبی کے ساتھ متصف ہونے سے نہیں خارج ہوگا مگر ایسی چیز سے جو تصدیق قلبی کے منافی ہو۔ اور محض غلبہ شہوت یا حمیت یعنی ننگ وعار کی وجہ سے یا سستی کی وجہ سے کبیرہ کا ارتکاب کرنا بالخصوص اس وقت جبکہ اس ارتکاب کے ساتھ عقاب کا خوف اور معافی کی امید اور توبہ کا عزم بھی ہو تصدیق قلبی کے منافی نہیں ہے، ہاں جب یہ ارتکاب اس کبیرہ کو حلال سمجھنے یا اس کو معمولی سمجھنے کے طور پر ہو تو یہ تکذیب کی علامت ہونے کی وجہ سے اس کبیرہ کا ارتکاب کفر ہوگا اور اس بات میں کوئی نزاع نہیں کہ بعض گناہ ایسے ہیں جنکو شریعت نے تکذیب کی علامت قرار دیا ہے۔ اور یہ ان گناہوں کا تکذیب کی علامت ہونا دلائل شرعیہ سے معلوم ہوا جیسے صنم کو سجدہ کرنا اور مصحف کو گندگی میں ڈالنا اور کلمات کفر کا تلفظ کرنا اور اس جیسی ایسی باتیں جن کا کفر ہونا دلائل سے ثابت ہے اور اس سے وہ اشکال حل ہوجاتا ہے جو یوں بیان کیا جاتا ہے کہ جب ایمان تصدیق اور اقرار کا نام ہے تو تصدیق اور اقرار کرنے والے مومن کو افعال کفر اور الفاظ کفر میں سے کسی چیز کے سبب کافر نہ ہونا چاہیے۔ جب تک اس کی طرف سے تکذیب اور شک متحقق نہ ہو۔

تشریح مرتکب کبیرہ کے مومن ہونے پر اہل حق کی طرف سے شارح نے چند دلائل ذکر فرمائے ہیں۔ پہلی دلیل کا حاصل یہ ہے کہ ایمان درحقیقت تصدیق قلبی یعنی جو کچھ نبی علیہ السلام

کی تصدیق کرنے کا نام ہے تو جب تک اس تصدیق قلبی کے منافی چیز یعنی تکذیب متحقق نہ ہو جب وہ تصدیق قلبی کے ساتھ متصف رہے گا اور مومن ہوگا اور محض کبیرہ کا ارتکاب کر لینا اس کبیرہ کے سلسلہ میں وارد وعید کی تصدیق کے منافی نہیں، خواہ کبیرہ کا ارتکاب غلبۂ شہوت کے سبب ہو جیسے زنا کر لینا۔ یا حمیت یعنی اپنا عار لاحق ہونے کی وجہ سے جس کے ساتھ غصہ بھی ہو جیسے کسی گالی دینے والے کو قتل کر دینا۔ یا انفت یعنی اپنے عار لاحق ہونے کی وجہ سے جس کے ساتھ غصہ نہ ہو جیسے لڑکی کو زندہ درگور کرنا۔ یا سستی کی وجہ سے ہو کر جیسے نماز کا ترک کرنا بالخصوص اس وقت جب کہ کبیرہ کا ارتکاب کرتے وقت آخرت کی سزا کا خوف، پھر حق تعالیٰ سے معافی کی امید اور توبہ کا عزم بھی ہو۔ اس لئے کہ کبیرہ کا ارتکاب اسباب مذکورہ (یعنی غلبۂ شہوت اور ننگ و عار کے لاحق ہونے یا سستی کی وجہ سے ہے۔ اس کبیرہ پر شریعت میں جو وعید آئی ہے اس وعید کا انکار اور اس کی تکذیب کی وجہ سے نہیں۔ کیونکہ ارتکاب کے وقت سزائے آخرت کا خوف ہونا اور آئندہ کے لئے توبہ کا عزم ہونا اس بات کی دلیل ہے کہ اس کبیرہ پر وارد وعید کی تصدیق اس کے دل میں موجود ہے۔

قولہ نعم: نعم ایک سوال مقدر کا جواب ہے سوال مقدر یہ ہے کہ بعض گناہوں کے ارتکاب کو اہل شرع کفر قرار دیتے ہیں۔ پھر آپ نے کیسے کہا کہ کبیرہ کا ارتکاب تصدیق قلبی کے منافی نہیں۔ جواب کا حاصل یہ ہے کہ شارع نے بعض گناہوں کو اس تکذیب کی علامت قرار دیا ہے جو تصدیق کے منافی ہے اور ان کا علامت تکذیب ہونا دلیل شرعی سے معلوم ہوا ہے۔ جیسے بت کو سجدہ کرنا۔ قرآن کریم کو معاذ اللہ نجاست میں ڈالنا کلمات کفر بکنا، یا کوئی ایسا کام کرنا جس کا کفر ہونا دلائل سے ثابت ہے۔ اس لئے کہ افعال مذکورہ کا کفر ہونا اجماع امت سے ثابت ہے۔ اور جو حکم اجماع سے ثابت ہو وہ کلام شارع سے ثابت ہے کیونکہ اجماع کا حجت ہونا شارع علیہ السلام کے کلام لا تجتمع امتی علی الضلالۃ سے ثابت ہوا ہے۔ اسی بنا پر ہم کہتے ہیں کہ اگر کبیرہ کا ارتکاب ایسے انداز میں ہو جو اس کبیرہ کے حلال ہونے کا اعتقاد رکھنے پر دلالت کرتا ہے یا اس کبیرہ کو معمولی سمجھنے پر دلالت کرتا ہے تو یہ کفر ہوگا اس وجہ سے نہیں کہ ارتکاب کبیرہ اس تصدیق کے منافی ہے جو ایمان کی حقیقت ہے۔ بلکہ اس وجہ سے کہ مذکورہ انداز پر ارتکاب کرنا تکذیب کی علامت ہے۔ تقریر مذکور سے وہ شبہ بھی دور ہو جاتا ہے جو یوں بیان کیا جاتا ہے کہ جب ایمان سے مراد تصدیق اور اقرار ہے تو اقرار اور تصدیق کرنے والے مومن کو کسی بھی کفریہ کام کے کرنے یا کفریہ کلمہ کا تلفظ کرنے سے کافر نہ ہونا چاہیے جب تک اس کی طرف سے تکذیب یا شک متحقق نہ ہو جو تصدیق قلبی کے منافی ہے۔ تقریر مذکور سے یہ شبہ اس لئے دور ہو جاتا ہے کہ کفریہ کام کرنے یا کلمات کفر کا تلفظ کرنے کو شارع نے تکذیب کی علامت قرار دیا ہے جو تصدیق کے منافی ہے اس علامت کی بنا پر ہم اس کو

کیا اور مصنف نے تینوں اقوال کو ترک کیا اور کہا کہ مرتکب کبیرہ فاسق ہے نہ مومن ہے نہ کافر ہے اور نہ منافق۔ شارح رحمۃ اللہ علیہ نے معتزلہ کی اس دلیل کا یہ جواب دیا کہ مرتکب کبیرہ کے نہ مومن اور نہ کافر ہونے اور اس طرح ایمان اور کفر کے درمیان واسطہ ہونے کا قول اجماع سلف کے مخالف ہے اور ہر وہ قول جو کہ اجماع سلف کے مخالف ہو وہ باطل ہے۔ لہٰذا مرتکب کبیرہ کے نہ مومن اور نہ کافر ہونے اور اس طرح ایمان وکفر کے درمیان واسطہ ہونے کا قول باطل ہوگا۔

قولہ وان ھذا احداث للقول المخالف لما اجمع علیہ السلف الخ ہذا کا مشار الیہ مرتکب کبیرہ کا نہ مومن ہونا اور نہ کافر ہونا ہے۔ سوال یہ ہے کہ حسن بصری بھی سلف میں داخل ہیں حالانکہ وہ ایمان وکفر کے درمیان واسطہ کے قائل ہیں کیونکہ انہوں نے مرتکب کبیرہ کو نہ مومن کہا نہ کافر بلکہ منافق کہا جس سے معلوم ہوا کہ نفاق ایمان اور کفر کے درمیان کی چیز ہے۔ جواب اس کا یہ ہے کہ مرتکب کبیرہ منافق ہونے کے باوجود ان کے نزدیک مومن ہے گویا نفاق سے ان کی مراد نفاق عملی ہے نہ کہ نفاق اعتقادی اور بعض لوگوں نے یہ بھی جواب دیا ہے کہ اجماع ایمان وکفر مطلق کے درمیان واسطہ نہ ہونے پر ہے۔ اور حسن بصری نفاق کو ایمان اور کفر مطلق کے درمیان واسطہ قرار نہیں دیتے۔ بلکہ ایمان وکفر تحقیقی کے کفر کے درمیان واسطہ قرار دیتے ہیں بایں معنی کہ یہ شخص نہ تو علانیہ کفر کرتا ہے کہ اس کا مومن نہ ہونا معلوم ہو اور نہ ہی ایمان کے تمام تقاضوں کو پورا کرتا ہے کہ اس کا مومن ہونا معلوم ہو۔

الثانی انہ لیس بمومن لقولہ تعالیٰ افمن کان مومنا کمن کان فاسقا جعل المومن مقابلاً للفاسق، وقولہ علیہ السلام لا یزنی الزانی وھو مومن وقولہ علیہ السلام لا ایمان لمن لا امانۃ لہ۔ ولا کافر لما تواتر من ان الامۃ کانوا لا یقتلونہ، ولا یجرون علیہ احکام المرتدین ویدفنونہ فی مقابر المسلمین، والجواب ان المراد بالفاسق فی الآیۃ ھو الکافر فان الکفر من اعظم الفسوق والحدیث وارد علی سبیل التغلیظ والمبالغۃ فی الزجر عن المعاصی بدلیل الآیات والاحادیث الدالۃ علی ان الفاسق مومن حتی قال علیہ السلام لابی ذر لما بالغ فی السؤال وان زنی وان سرق علی رغم انف ابی ذر

ترجمہ | دوسری دلیل یہ ہے کہ وہ مومن نہیں ہے اللہ تعالیٰ کے ارشاد افمن کان مومنا کمن کان فاسقا کی وجہ سے اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے مومن کو فاسق کا مقابل قرار دیا ہے۔ اور نبی علیہ السلام کے ارشاد لا یزنی الزانی وھو مومن کی وجہ سے اور آپ کے ارشاد

لا ایمان لمن لا امانۃ لہ کی وجہ سے اور کافر بھی نہیں ہے تو اس سے یہ بات ثابت ہونے کی وجہ سے کہ امت کے لوگ نہ تو اس کو قتل کرتے تھے ورنہ اس پر مرتد ہونے کا حکم لگاتے تھے اور اس کو مسلمانوں کے قبرستان میں دفن کرتے تھے۔ اور جواب یہ ہے کہ آیت میں فاسق سے مراد کافر ہے۔ اور حدیث تغلیظ یعنی حکم میں سختی پیدا کرنے اور معاصی سے لوگوں کو دور کرنے کے طور پر وارد ہے۔ ان آیات و احادیث کے دلیل ہونے کی وجہ سے جو اس بات پر دلالت کرنے والی ہیں کہ فاسق مومن ہے۔ یہاں تک کہ آپ نے حضرت ابوذرؓ سے جبکہ انہوں نے سوال میں زیادتی کی فرمایا اگرچہ زنا کرے اگرچہ چوری کرے ابوذر کی ناگواری کے باوجود۔ (لا الہ الا اللہ کہنے والا جنت میں داخل ہوگا)

تشریح

اس بات پر کہ مرتکب کبیرہ نہ مومن ہے نہ کافر معتزلہ کی دوسری دلیل یہ ہے کہ مرتکب کبیرہ مومن تو اس لئے نہیں کہ مرتکب کبیرہ بالاتفاق فاسق ہے۔ اور اللہ تعالیٰ نے اپنے ارشاد افمن کان مومنا کمن کان فاسقا میں مومن کو فاسق کا مقابل قرار دیا ہے اور تقابل مغایرت کا مقتضی ہے۔ لہذا فاسق جو کہ مرتکب کبیرہ ہے مومن کا منافی ہوا تو پھر مرتکب کبیرہ مومن نہیں ہو سکتا۔ حضور نبی علیہ السلام نے اپنے ارشاد لا یزنی الزانی حین یزنی وھو مومن میں زانی سے جو مرتکب کبیرہ ہے ایمان کی نفی فرمائی۔ اسی طرح آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے ارشاد لا ایمان لمن لا امانۃ لہ میں امانت میں خیانت کرنے والے سے جو کہ مرتکب کبیرہ ہے ایمان کی نفی فرمائی۔ اس سے بھی یہ ثابت ہوتا ہے کہ مرتکب کبیرہ مومن نہیں ہے اور کافر بھی نہیں ہے اس لئے کہ اگر مرتکب کبیرہ کافر ہوتا تو اس کے مرتد ہونے کی وجہ سے اس کو قتل کیا جاتا اور مسلمانوں کے قبرستان میں اس کو دفن نہ کیا جاتا۔ لیکن ایسا نہیں ہوا نہ تو امت نے مرتکب کبیرہ کو قتل کیا نہ اس پر اور کوئی مرتد ہونے کا حکم نافذ کیا۔ اس سے معلوم ہوا کہ مرتکب کبیرہ کے کافر نہ ہونے پر امت کا عمل اجماع ہے۔ لہذا ثابت ہو گیا کہ مرتکب کبیرہ نہ مومن ہے اور نہ کافر ہے۔ شارح رحمۃ اللہ علیہ نے آیت سے استدلال کا یہ جواب دیا کہ آیت میں جس فاسق کو مومن کا مقابل قرار دیا ہے اس سے کافر مراد ہے۔ نہ کہ مرتکب کبیرہ کیونکہ لفظ جب مطلق بولا جاتا ہے تو اس کا فرد کامل مراد ہوتا ہے۔ لہذا فاسق سے فاسق کامل مراد ہے اور فاسق کامل کافر ہے۔ کیونکہ سب سے بڑا فسق کفر ہی ہے۔ رہی حدیث تو وہ تغلیظ اور تہدید پر محمول ہے۔ یا مقصود ایمان کامل کی نفی یا نور ایمان کا سلب ہو جانا مراد ہے یا حدیث میں حین یزنی سے زانی بطریق الاستحلال والاستخفاف مراد ہے جو یقیناً کفر ہے اور مذکورہ جواب پر یہ شبہ نہ کیا جائے کہ یہ نصوص کو ان کے ظاہری معنی سے بغیر دلیل کے پھیرنا ہے جو کہ جائز نہیں کیونکہ ان نصوص کا ظاہری معنی مراد نہ ہونے پر تو آیات و احادیث

دلیل ہیں جو فاسق اور مرتکب کبیرہ کے مومن ہونے پر دلالت کرتی ہیں۔ حتی کہ جب آپ صلے اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ لا الٰہ الا اللہ پڑھنے والا ضرور جنت میں داخل ہوگا اس پر حضرت ابوذر رضی اللہ عنہ نے بار بار سوال کیا کہ اگرچہ وہ زنا اور چوری کرے؟ تو چوتھی مرتبہ میں آپ نے فرمایا کہ ہاں اگرچہ وہ زنا اور چوری کرے تب بھی جنت میں داخل ہوگا ابوذر کی ناگواری کے باوجود۔ یہ حدیث واضح دلیل ہے اس بات کی کہ زنا جیسے کبیرہ کا مرتکب بھی مومن ہے۔

واحتجت الخوارج بالنصوص الظاهرة في ان الفاسق كافر كقوله تعالى ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الكافرون وقوله تعالى ومن كفر بعد ذلك فاولئك هم الفاسقون. وكقوله عليه السلام من ترك الصلوة متعمداً فقد كفر وفي ان العذاب مختص بالكافر كقوله تعالى ان العذاب على من كذب وتولى وقوله تعالى لا يصلاها الا الاشقى الذي كذب وتولى. وقوله تعالى ان الخزي اليوم والسوء على الكافرين الى غير ذلك والجواب انها متروكة الظاهر للنصوص القاطعة على ان مرتكب الكبيرة ليس بكافر والاجماع المنعقد على ذلك على ما مر والخوارج خوارج عما انعقد عليه الاجماع فلا اعتداد بهم.

ترجمہ اور خوارج نے ان نصوص سے استدلال کیا ہے جو فاسق کے کافر ہونے کے بارے میں ظاہر ہیں، جیسے اللہ کا یہ ارشاد کہ جو اللہ کے نازل کردہ احکام پر عمل نہ کرے وہی کافر ہیں اور اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد کہ جو اس کے بعد کفر کریں وہی فاسق ہیں اور جیسے نبی صلے اللہ علیہ وسلم کا ارشاد کہ جو جان بوجھ کر نماز ترک کرے وہ کافر ہے۔ اور ان نصوص سے خوارج نے استدلال کیا جو اس بارے میں ظاہر ہیں کہ عذاب کافر ہی کے ساتھ خاص ہے۔ جیسے اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے کہ عذاب اس شخص کو ہوگا جو حق کی تکذیب کرے اور اس سے اعراض کرے، جہنم میں وہی بدبخت داخل ہوگا جو حق کی تکذیب اور اس سے اعراض کرے اور اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے آج رسوائی اور عذاب کافروں ہی کو ہوگا۔ وغیر ذالک۔

اور جواب یہ ہے کہ آیات مذکورہ اور حدیث کا ظاہری معنی متروک ہے مراد نہیں ہے۔ ان نصوص قطعیہ کی وجہ سے جو اس بات پر دلالت کرتے ہیں کہ مرتکب کبیرہ کافر نہیں ہے اور اجماع کی وجہ سے جو اس بات پر منعقد ہے جیسا کہ گذر چکا۔ اور خوارج اس چیز سے باہر ہیں جس پر اجماع ہو چکا ہے تو ان کی کوئی اہمیت نہیں۔

تشریح: ما سبق میں بیان ہو چکا ہے کہ خوارج کے نزدیک مرتکب کبیرہ کافر ہے۔ انھوں نے اپنے مذہب پر ایک تو ان نصوص سے استدلال کیا ہے جن سے بظاہر فاسق کا کافر ہونا معلوم ہوتا ہے دوسرے ان نصوص سے بھی استدلال کیا ہے جن سے عذاب کا کافر کے ساتھ خاص ہونا معلوم ہوتا ہے۔ جن نصوص سے فاسق کا کافر ہونا معلوم ہوتا ہے ان میں ایک تو اللہ تعالیٰ کا ارشاد "ومن لم یحکم بما انزل اللہ فاولئک هم الکافرون" وجہ استدلال یہ ہے کہ مرتکب کبیرہ بالاتفاق فاسق ہے، اللہ کے نازل کردہ احکام پر عمل کرنے والا نہیں ہے۔ اور آیت مذکورہ کی رو سے اللہ کے نازل کردہ احکام پر عمل نہ کرنے والے کافر ہیں۔ لہٰذا مرتکب کبیرہ کافر ہے۔ دوسری آیت "ومن کفر بعد ذلک فاولئک هم الفاسقون" ہے وجہ استدلال یہ ہے کہ مرتکب کبیرہ بالاتفاق فاسق ہے اور آیت مذکورہ میں "هم الفاسقون" ضمیر کو معرف باللام لا کر فاسق کو کافر میں منحصر کیا ہے، معلوم ہوا کہ مرتکب کبیرہ کافر ہی ہے۔ تیسری نص حدیث "من ترک الصلوٰۃ متعمداً فقد کفر" ہے۔ وجہ استدلال یہ ہے کہ جان بوجھ کر نماز ترک کرنے والا مرتکب کبیرہ ہے جس کو حدیث میں صراحۃً کافر کہا گیا ہے اور جو نصوص بظاہر عذاب کے کافر کے ساتھ خاص ہونے پر دلالت کرتی ہیں وہ "ان العذاب علی من کذب وتولی" جیسی آیات ہیں۔ وجہ استدلال یہ ہے کہ مرتکب کبیرہ پر عذاب واجب ہے اور مذکورہ آیات کی رو سے عذاب صرف تکذیب کرنے والے کے ساتھ خاص ہے یعنی مکذب کافر ہے لہٰذا مرتکب کبیرہ کافر ہے۔ جواب یہ ہے کہ جب نصوص قطعیہ اس بات پر دال ہیں کہ مرتکب کبیرہ کافر نہیں ہے نیز اجماع امت بھی اسی پر ہے کہ مرتکب کبیرہ کافر نہیں ہے جیسا کہ گزر چکا ہے کہ عہد نبوت سے لیکر آج تک امت کا اجماع مرتکبین کبائر کی نماز جنازہ پڑھنے اور ان کے واسطے دعا و استغفار کرنے پر رہا ہے تو یہ اس بات کی دلیل ہے کہ خوارج کے پیش کردہ نصوص کا ظاہری معنی مراد نہیں۔ رہا سوال یہ کہ جب خوارج مرتکب کبیرہ کو کافر کہتے ہیں تو ان کے بغیر کافر نہ ہونے پر اجماع کیسے منعقد ہو جائے گا؟ تو اس کا جواب یہ ہے کہ اجماع اہل سنت والجماعت کا معتبر ہے اور خوارج اہل السنت والجماعت سے خارج ہیں، لہٰذا ان کی مخالفت اجماع کے انعقاد میں حارج نہ ہوگی

والله تعالى لا يغفر أن يشرك به بإجماع المسلمين لكنهم اختلفوا في أنه هل يجوز عقلاً أم لا، فذهب بعضهم إلى أنه يجوز عقلاً وإنما علم عدمه بدليل السمع وبعضهم إلى أنه يمتنع عقلاً لأن قضية الحكمة التفرقة بين المسيء والمحسن والكفر نهاية في الجناية لا يحتمل الإباحة ورفع الحرمة أصلاً فلا يحتمل العفو

دینے میں ہی منحصر نہیں۔ بلکہ نیکوکار اور بدکار کے درمیان فرق دوسرے طریقوں سے بھی قائم رکھا جا سکتا ہے مثلاً یہ کہ جنت میں دونوں کو رکھتے ہوئے بدکار کو درجات بلندی و دیگر بعض نعمتوں سے محروم رکھا جائے۔ تیسرا جواب یہ بھی دیا جا سکتا ہے کہ بے شک اللہ تعالیٰ حکیم ہیں۔ مگر ان کی ہر حکمت کا ہم کو معلوم ہونا ضروری نہیں۔ تو ایسا ہو سکتا ہے کہ نیکوکار اور بدکار کے درمیان فرق نہ کرنے میں ایسی ہی کوئی حکمت ہو جو ہم کو معلوم نہ ہو۔ دوسری دلیل معتزلہ وغیرہ کی یہ ہے کہ کفر ایسا سنگین جرم ہے جو معصیت میں انتہا کو پہنچا ہوا ہے۔ اس سے بڑا کوئی جرم نہیں۔ اسی بنا پر وہ کسی بھی حال میں مباح کئے جانے اور حرمت زائل کئے جانے کا احتمال نہیں رکھتا۔ برخلاف دیگر گناہوں کے کہ بعض اوقات وہ مباح قرار دے دیئے جاتے ہیں اور ان کی حرمت ختم کر دی جاتی ہے۔ مثلاً اکراہ کی صورت میں۔ اسی طرح دوا کی غرض سے شراب پینا جبکہ مرض کا اور کوئی علاج نہ ہو۔ سو جب کفر و شرک دیگر گناہوں کے برخلاف کسی حال میں مباح کئے جانے کے قابل نہیں تو ان کا معاف کیا جانا بھی عقلاً جائز نہیں۔ تیسری دلیل یہ کہ چونکہ کافر اپنے کفر و شرک کو حق سمجھتا ہے۔ جس کی بنا پر وہ معافی و مغفرت کا طلب گار نہیں ہوتا۔ تو اس کو معاف کرنا خلاف حکمت ہے اور اللہ تعالیٰ کا خلاف حکمت کام کرنا عقلاً ممکن نہیں۔ لہٰذا کفر و شرک کو معاف کرنا عقلاً ممکن نہیں۔ جواب یہ ہے کہ معافی نہ مانگنے والے کو معاف کرنے کا خلاف حکمت ہونا دعویٰ بے دلیل ہے اس کے برخلاف ہم کہتے ہیں کہ نہ مانگنے والے کو دینا اعلیٰ درجہ کا کرم ہے۔ چوتھی دلیل یہ ہے کہ کفر ہمیشہ کا اعتقاد ہے کیونکہ کافر کا ارادہ ہمیشہ کفر کرنے کا تھا اگر وہ ہمیشہ زندہ رہتا۔ لہٰذا سزا بھی اس کو دائمی اور ہمیشہ کے لئے ہونی چاہئے۔ برخلاف دیگر گناہوں کے۔ مثلاً گنہگار مومن کا ارادہ ہمیشہ گناہ کرنے کا نہیں ہوتا بلکہ اس کی خواہش ہوتی ہے کہ اس کو توبہ کی توفیق ہو جائے۔ اس دلیل کا جواب یہ ہے کہ ہمیں یہ تسلیم نہیں کہ کفر ابدی اعتقاد ہے بلکہ موت کے وقت ختم ہو جائے گا۔

وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذٰلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ من الصغائر والكبائر مع التوبة او بدونها خلافا للمعتزلة وفي تقرير الحكم ملاحظة للآية الدالة على ثبوته والآيات والاحاديث في هذا المعنى كثيرة. والمعتزلة يخصصونها بالصغائر وبالكبائر المقرونة بالتوبة، وتمسكوا بوجهين الاول الآيات والاحاديث الواردة في وعيد العصاة والجواب انها على تقدير عمومها انما تدل على الوقوع دون الوجوب، وقد كثرت النصوص في العفو فيخصص المذنب المغفور عن عمومات الوعيد، وزعم بعضهم ان الخلف في الوعيد كرم فيجوز من الله تعالى والمحققون على خلافه، كيف وهو تبديل للقول وقد قال الله تعالى

بھی اس کو معاف کر دے تو اس وعید خلافی کو مستلزم نہیں بلکہ عالم کا کرم سمجھا جاتا ہے۔ مگر محققین اشاعرہ اس کے خلاف ہیں اور کہتے ہیں خلاف نہ ہونا چاہیے اس سے کذب یعنی بات کو بدلنا لازم آتا ہے حالانکہ اللہ تعالیٰ صاف صاف فرما چکے ہیں "ما یبدل القول لدی" ترجمہ: میرے یہاں بات بدلی نہیں جاتی یعنی جو کہہ دیا وہ پورا کرتا ہوں۔ لیکن اس ارشاد کی یہ بھی توجیہ ہو سکتی ہے کہ کریم جب کسی وعید کی خبر دے تو اس کی شان کے لائق یہ بات ہے کہ اپنی اس خبر کو اپنی مشیت پر موقوف کرے اگرچہ مشیت کی صراحت نہ کرے تو مثلاً جب کہے گا کہ میں فلاں عمل پر تو سزا دوں گا تو مطلب یہ ہے کہ اگر معاف نہ کیا تو سزا دوں گا اور اگر چاہوں گا تو معاف بھی کر دوں گا۔ اس بات کی تائید ایک حدیث سے بھی ہوتی ہے، جس کو شیخ نے بعث ونشور کے ذیل میں حضرت انس سے روایت کیا ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ "من وعده الله على عمل ثوابا فهو منجز له ومن اوعده على عمل عقابا فهو بالخيار ان شاء عذبه وان شاء غفر له۔ ترجمہ: اگر کسی سے اللہ تعالیٰ کسی عمل پر ثواب کا وعدہ فرما چکے تو اس کو پورا کر دیں گے اور اگر کسی عمل پر سزا کی وعید فرمائیں تو انہیں اختیار ہے اگر چاہیں گے سزا دیں گے اور اگر چاہیں گے معاف کر دیں گے۔ واللہ اعلم بالصواب

الثاني ان المذنب اذا علم انه لا يعاقب على ذنبه كان ذلك تقريرا له على الذنب واغراء للغير عليه وهذا ينافي حكمة ارسال الرسل والجواب ان مجرد جواز العفو لا يوجب علم عدم العقاب فضلا عن العلم به كيف والعمومات الواردة في الوعيد المقرونة بغاية التهديد ترجح جانب الوقوع بالنسبة الى كل واحد وكفى به زاجرا۔

ترجمہ دوسری دلیل یہ ہے کہ گنہگار کو جب اس بات کا یقین ہو جائے گا کہ اس کے گناہ پر سزا نہیں دی جائے گی، تو یہ اس کو گناہ پر برقرار رکھنے اور دوسرے کو گناہ پر آمادہ کرنے کا ذریعہ اور سبب ہوگا اور یہ ارسال رسل کی حکمت کے منافی ہے۔ اور جواب یہ ہے کہ صرف معافی کا جواز اور امکان سزا نہ ہونے کا گمان بھی پیدا نہیں کرتا۔ یقین تو در کنار۔ کیسے ہو سکتا ہے جبکہ وعید کے سلسلہ میں وارد عام آیات جو انتہائی تہدید پر مشتمل ہیں۔ ہر ایک کی نسبت سزا واقع ہونے کے پہلو کو ترجیح دیتی ہیں، اور زجر کے لئے یہی بات کافی ہے۔

تشریح مغفرت کے صغائر اور صرف ان کبائر کے ساتھ جن سے بندہ نے توبہ کرلی ہو۔ خاص ہونے کی دوسری دلیل معتزلہ کی طرف سے یہ پیش کی جاتی ہے کہ اگر گناہگار یعنی اس مرتکب کبیرہ کو جو بغیر توبہ مر گیا یہ یقین ہو جائے گا کہ اسے اپنے گناہ پر سزا نہیں ملے گی اور یہ کہ اللہ تعالیٰ اس کا گناہ معاف

کر دے گا تو یقیناً اس کو بے گناہ و بے پرواہ کرنا لازم ہے بلکہ دوسروں کو بھی گناہ پر آمادہ کرنے کا سبب بنے گا جو ارسال رسل کی حکمت کے منافی ہے کیونکہ رسول بھیجنے کا مقصد تو یہ ہے کہ وہ بندوں کو گناہ سے روکیں۔ لیکن رسول جب یہ بتائیں گے کہ کوئی بات نہیں اللہ تعالیٰ سارے گناہ معاف کر دے گا صغیرہ ہوں یا کبیرہ توبہ کرکے مرا ہو یا بلا توبہ مرا ہو تو ایسی صورت میں بندہ جرأت کرے گا اور گناہ سے نہیں رکے گا اور ارسال رسل کا مقصد فوت ہو جائے گا۔ جواب یہ ہے کہ کفر و شرک کے علاوہ باقی تمام گناہوں کی مغفرت کو بعض جائز اور ممکن کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ جس کے لئے چاہے گا معاف فرما دے گا خواہ صغیرہ ہو یا کبیرہ ہو جس سے توبہ کئے بغیر وہ مر گیا ہو۔ اور محض مغفرت کے جواز و امکان سے یہ لازم نہیں آتا کہ بالفعل ہر گناہ بھی ضروری نہیں۔ بالخصوص اس وقت جبکہ مغفرت کے سلسلہ میں وارد ہونے والی نصوص اس قدر تہدید پر مشتمل ہیں جو ہر گناہ کی نسبت مغفرت کے واقع ہونے کے پہلو کو ترجیح نہیں دیتیں۔ یہ بات گناہوں سے روکنے کے لئے کافی ہے۔

ويجوز العقاب على الصغيرة سواء اجتنب مرتكبها الكبيرة أم لا لدخولها تحت قوله تعالى ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء ولقوله تعالى لا يغادر صغيرة ولا كبيرة الا احصاها والاحصاء انما يكون بالسؤال والمجازاة الى غير ذلك من الآيات والاحاديث وذهب بعض المعتزلة الى انه اذا اجتنب الكبائر لم يجز تعذيبه لا بمعنى انه يمتنع عقلا بل بمعنى انه لا يجوز ان يقع لقيام الادلة السمعية على انه لا يقع كقوله تعالى إن تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه نكفر عنكم سيئاتكم واجيب بان الكبيرة المطلقة هي الكفر لانه الكامل وجمع الاسم بالنظر الى انواع الكفر وان كان الكل ملة واحدة في الحكم او الى افراده القائمة بافراد المخاطبين على ما تمهد من قاعدة ان مقابلة الجمع بالجمع يقتضي انقسام الآحاد بالآحاد كقولنا ركب القوم دوابهم ولبسوا ثيابهم والعفو عن الكبيرة هذا مذكور فيما سبق الا انه اعاده ليعلم ان ترك المؤاخذة على الذنب يطلق عليه لفظ العفو كما يطلق عليه لفظ المغفرة وليتعلق به قوله اذا لم تكن عن استحلال والاستحلال كفر لما فيه من التكذيب المنافي للتصديق وبهذا يؤول النصوص الدالة على تخليد العصاة في النار او على سلب الايمان عنهم.

ترجمہ اور صغیرہ پر سزا ہونا ممکن ہے چاہے اس کا ارتکاب کرنے والا کبیرہ سے بچتا رہا ہو یا نہیں

ہوگا کہ جو کسی مومن کو عمداً قتل کرے قتل مومن کو حلال سمجھ کر اس کی سزا جہنم ہے۔ جس میں وہ ہمیشہ رہے گا اسی طرح حدیث "لا یزنی الزانی حین یزنی وھو مومن" کا مطلب یہ ہے کہ جو شخص زنا کا ارتکاب کرے اس کو حلال سمجھ کر وہ مومن نہیں ہے۔ جس طرح خلود استمرار و زمان اور تغلیظ پر محمول ہو سکتا ہے اسی طرح بعض گناہوں کی وجہ سے سلب ایمان بھی تغلیظ اور تشدید پر محمول ہے۔ اور جب گنہگاروں کے خلود فی النار اور ان سے ایمان سلب کئے جانے پر دلالت کرنے والی نصوص کو استحلال پر محمول کرنے کے علاوہ بھی تاویلات ممکن ہیں تو پھر شارح کا "وھذا اولیٰ" بتقدیم الجار والمجرور فرمانا صحیح نہیں معلوم ہوتا کیونکہ اس سے تاویل کا استحلال پر محمول کرنے میں حصر مفہوم ہوتا ہے۔ الا یہ کہا جائے کہ شارح کا مقصود حصر نہیں بلکہ دیگر تاویلات کے مقابلہ میں اس تاویل کی اہمیت ظاہر کرنا ہے۔ کیونکہ متعلقات فعل کی تقدیم جس طرح حصر کے لئے ہوتی ہے اسی طرح اہتمام شان یعنی مقدم کی اہمیت شان ظاہر کرنے کے لئے بھی ہوتی ہے۔

وَالشفاعة ثابتة للرسل والاخيار في حق اهل الكبائر بالمستفيض من الاخبار خلافا للمعتزلة وهذا مبني على ما سبق من جواز العفو والمغفرة بدون الشفاعة فبالشفاعة اولى وعندهم لما لم يجز لم تجز لنا قوله تعالى واستغفر لذنبك وللمومنين والمومنات وقوله تعالى فما تنفعهم شفاعة الشافعين، فان اسلوب هذا الكلام يدل على ثبوت الشفاعة في الجملة والا لما كان لنفي نفعها عن الكافرين عند القصد الى تقبيح حالهم وتحقيق يأسهم معنى، لان مثل هذا المقام يقتضي ان يوسموا بما يخصهم لا بما يعمهم وغيرهم، وليس المراد ان تعليق الحكم بالكافر يدل على نفيه عما عداه حتى يرد عليه انه انما يقوم حجة على من يقول بمفهوم المخالفة، وقوله عليه السلام شفاعتي لاهل الكبائر من امتي، وهو مشهور بل الاحاديث في باب الشفاعة متواترة المعنى

ترجمہ: اور اہل کبائر کے لئے رسولوں اور نیک بندوں کی شفاعت یعنی گناہ معاف کئے جانے کی سفارش اخبار مشہورہ سے ثابت ہے۔ برخلاف معتزلہ کے کہ ان کے نزدیک شفاعت زیادتی ثواب کے لئے ہوتی ہے گناہ معاف کئے جانے کے لئے نہیں۔ اور یہ اختلاف اس اختلاف پر مبنی ہے جو گزر چکا کہ ہمارے نزدیک عفو و مغفرت بغیر شفاعت کے ممکن ہے۔ تو شفاعت کی وجہ سے بدرجہ اولیٰ ممکن ہے۔ اور معتزلہ کے نزدیک جب کبائر کی مغفرت ہی ممکن نہیں۔ تو مغفرت کے لئے شفاعت بھی ممکن نہیں۔ اور ہماری دلیل اللہ تعالیٰ کا اپنے نبی سے یہ فرمانا ہے کہ اے نبی! آپ اپنے قصور کی اور مومن مرد اللہ

مومن عورتوں کے قصوروں کی مغفرت طلب کیجئے اور کفار کے حق میں اللہ تعالیٰ کا یہ فرمانا ہے کہ ان کو شفاعت کرنے والوں کی شفاعت کام نہ دیگی۔ اس لئے اگر اس کلام کا اسلوب فی الجملہ ثبوت شفاعت پر دلالت کرتا ہے ورنہ کفار سے شفاعت کے نافع ہونے کی نفی کرنے کا کوئی معنی نہ ہوگا ان کی بدحالی اور ان کی بدبختی کی بیان کرنے کے وقت اس لئے کہ اس جیسا مقام اس بات کا تقاضا کرتا ہے کہ ان کا ایسا حال بیان کیا جائے جو انہی کے ساتھ خاص ہو۔ نہ کہ ایسا حال جو ان کو اور ان کے علاوہ دوسروں کو بھی عام ہو یہ مراد نہیں ہے کہ تخصیص بعض شفاعت کے نافع نہ ہونے کو کافر پر معلق کرنا کافر کے علاوہ سے اس حکم کی نفی پر دلالت کرتا ہے یہاں تک کہ یہ اعتراض وارد ہو کہ دلیل ان لوگوں کے خلاف حجت بنے گی جو مفہوم مخالف کے قائل ہیں۔ اور دوسری ہماری دلیل نبی علیہ السلام کا یہ ارشاد بھی ہے کہ میری شفاعت میری امت کے اہل کبائر کے لئے ہوگی اور یہ حدیث مشہور ہے بلکہ شفاعت کے باب میں احادیث از روئے معنی متواتر ہیں

تشریح اہل سنت والجماعت کا عقیدہ ہے کہ اہل کبائر کے حق میں حضرات انبیاء اور صلحاء امت کی شفاعت یعنی گناہ معاف کئے جانے کی سفارش ہوگی۔ جسے اللہ تعالیٰ منظور بھی فرمائیں گے۔ ابن ماجہ میں حضرت عثمان رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ جناب نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ قیامت کے روز تین لوگ سفارش کریں گے: اول انبیاء پھر علماء پھر شہداء۔ اہل السنت والجماعت کے برخلاف معتزلہ نفس شفاعت کے تو قائل ہیں مگر یہ کہتے ہیں کہ شفاعت گناہ معاف کرانے اور گنہگار کو عذاب سے رہائی دلانے کے لئے نہیں ہوگی۔ بلکہ نیک بندوں کے ثواب میں زیادتی اور اضافہ کرانے کے لئے ہوگی۔

شارح فرماتے ہیں کہ یہ اختلاف ایک دوسرے اختلاف پر مبنی ہے جو پہلے گزر چکا ہے وہ یہ کہ ہمارے نزدیک "ویغفر ما دون ذلک لمن یشاء" کے تحت جب بغیر شفاعت کے کبائر کی مغفرت ممکن ہے تو شفاعت کے ساتھ بدرجہ اولیٰ ممکن ہے۔ اور معتزلہ کے نزدیک جب بغیر شفاعت کبائر کی مغفرت جائز نہیں تو شفاعت کے ساتھ بھی جائز نہیں۔ لیکن شفاعت کے بغیر مغفرت کے جائز نہ ہونے اور شفاعت کے ساتھ جائز نہ ہونے میں تلازم نہیں ہے۔ لہٰذا شارح کا اس کو بنائے اختلاف قرار دینا درست نہیں معلوم ہوتا۔

گناہ بخشوانے کے لئے شفاعت کے ثبوت پر ہماری دلیل ایک تو اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد ہے واستغفر لذنبک وللمؤمنین والمؤمنات۔ ترجمہ: اے نبی آپ اپنی کوتاہی کی اور مومنین مردوں اور عورتوں کے گناہوں کی مغفرت طلب کیجئے۔ اور یہاں اللہ تعالیٰ نے اہل ایمان کے گناہوں کی مغفرت طلب کرنا ہی شفاعت ہے لہٰذا شفاعت کا ثبوت ہوگیا۔ پھر چونکہ آیت میں لفظ ذنب صغائر و کبائر دونوں کو شامل ہے اس لئے

تمام گناہوں کے بارے میں شفاعت ثابت ہوگی، البتہ نبی کا معصوم ہونا اس بات سے مانع ہے کہ اس کے حق میں لفظ ذنب کو عام رکھا جائے۔ اس لئے کہا جائے گا کہ نبی صلے اللہ علیہ وسلم کے حق میں ذنب سے مراد ترک اولیٰ ہے یا ایسا صغیرہ ہے جو سہواً صادر ہوا ہو کیونکہ اس سے حضرت انبیاء معصوم نہیں ہیں۔

دوسری دلیل اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد ہے فما تنفعھم شفاعۃ الشافعین۔ ترجمہ۔ کافروں کو شفاعت کرنے والوں کی شفاعت نفع نہ دے گی۔ وجہ استدلال یہ ہے کہ کفار کی بدحالی اور قیامت کے روز ان کی مایوسی بیان کرتے ہوئے اللہ تعالیٰ نے ان کے حق میں شفاعت کے نفع بخش ہونے کی نفی کی ہے اور جب کسی کی بدحالی بیان کرنے کا موقع ہو تو ایسا ہی حال بیان کیا جاتا ہے جو اسی کے ساتھ خاص ہو معلوم ہوا کہ شفاعت کا نفع نہ ہونا کفار کے ساتھ خاص ہے۔ رہے مومنین تو ان کے حق میں شفاعت نفع بخش ہوگی۔

قولہ۔ ولیس المراد الخ یہ ایک سوال مقدر کا جواب ہے سوال سے پہلے آپ بطور مقدمہ کے جان لیجئے کہ مفہوم مخالف مذکور کے لئے ثابت حکم کے خلاف اس حکم کو کہتے ہیں جو مسکوت عنہ کے لئے ثابت ہو مثلاً حدیث میں ہے فی الغنم السائمۃ زکوٰۃ۔ سائمہ بکریوں میں زکوٰۃ ہے۔ اس سے مسکوت عنہ یعنی غیر سائمہ بکریوں کا حکم سمجھ میں آیا کہ ان میں زکوٰۃ نہیں ہے۔ تو مسکوت عنہ یعنی غیر سائمہ بکریوں میں زکوٰۃ نہ ہونا مفہوم مخالف ہے جو شوافع کے نزدیک حجت ہے اور حنفیہ اور معتزلہ مفہوم مخالف کا انکار کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ غیر سائمہ بکریوں کا حکم حدیث مذکور سے نہیں بلکہ دوسری نص سے معلوم ہوا ہے۔ اس تمہید کے بعد سوال مقدر کی تقریر یہ ہے کہ آیت مذکورہ میں کفار کے حق میں شفاعت کے نافع ہونے کی نفی کی گئی ہے۔ مومنین کے حق میں شفاعت کے نافع ہونے یا نہ ہونے کو بیان کرنے سے آیت ساکت اور خاموش ہے۔ مگر تم آیت مذکورہ ہی سے مومنین کے حق میں شفاعت کا نافع ہونا ثابت کرتے ہو یہ تو مفہوم مخالف سے استدلال ہوا جس کے معتزلہ منکر ہیں تو یہ دلیل معتزلہ پر حجت نہ ہوگی۔ جواب کا حاصل یہ ہے کہ ہم مفہوم مخالف سے استدلال نہیں کرتے بلکہ کلام کے اسلوب سے استدلال کرتے ہیں۔ ثبوت شفاعت پر دوسری دلیل نبی صلے اللہ علیہ وسلم کا ارشاد "شفاعتی لاھل الکبائر من امتی" ہے جس کو ابو داؤد نے بھی روایت کیا ہے اور یہ حدیث مشہور ہے۔ اور حدیث مشہور مفید علم یقینی ہے۔

واحتجت المعتزلۃ بمثل قولہ تعالیٰ واتقوا یوما لا تجزی نفس عن نفس شیئا ولا یقبل منھا شفاعۃ وقولہ تعالیٰ ما للظالمین من حمیم ولا شفیع یطاع۔ والجواب بعد تسلیم دلالتھا علی العموم فی الاشخاص والازمان والاحوال انہ یجب تخصیصھا بالکفار

جمعاً بین الادلۃ، ولما کان اصل العفو والشفاعۃ ثابتاً بالادلۃ القطعیۃ من الکتاب والسنۃ والاجماع، قالت المعتزلۃ بالعفو عن الصغائر مطلقاً وعن الکبائر بعد التوبۃ وبالشفاعۃ لزیادۃ الثواب وکلاھما فاسد، اما الاول فلان التائب ومرتکب الصغیرۃ المجتنب عن الکبیرۃ لا یستحقان العذاب عندھم، فلا معنی للعفو، واما الثانی فلان النصوص دالۃ علی الشفاعۃ بمعنی طلب العفو عن الجنایۃ۔

ترجمہ اور معتزلہ نے "واتقوا یوماً لا تجزی نفس عن نفس شیئاً ولا یقبل منھا شفاعۃ" اور "وما للظالمین من حمیم ولا شفیع یطاع" جیسے ارشادات سے استدلال کیا ہے اور تمام اشخاص اور ازمنات اور احوال کو عام ہونے پر ان آیات کی دلالت تسلیم کر لینے کے بعد جواب یہ ہے کہ تمام دلائل میں تطبیق دینے کی غرض سے ان آیات کو کفار کے ساتھ خاص کرنا ضروری ہے۔ اور چونکہ نفس معافی اور شفاعت دلائل قطعیہ کتاب وسنت واجماع سے ثابت ہے اس بناء پر معتزلہ معاف کئے جانے کے قائل ہیں صغائر کے علی الاطلاق اور کبائر کے توبہ کے بعد اور شفاعت کے قائل ہیں زیادتی ثواب کے لئے۔ اور دونوں باتیں غلط ہیں۔ اول تو اس لئے کہ تائب اور مرتکب صغیرہ جو کبیرہ سے اجتناب کرنے والا ہو ان کے نزدیک عذاب کا مستحق ہی نہیں۔ لہٰذا معاف کئے جانے کا کوئی معنی نہیں۔ اور ثانی اس لئے غلط ہے کہ نصوص شفاعت بمعنی جرم سے معافی طلب کرنے پر دلالت کرنے والے ہیں۔

تشریح معتزلہ شفاعت بمعنی گناہ بخشوانے اور عذاب سے رہائی دلانے کے لئے سفارش نہ ہونے پر ان آیات سے استدلال کرتے ہیں جن میں صراحۃً شفاعت قبول کئے جانے کی نفی کی گئی ہے۔ مثلاً اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے "واتقوا یوماً لا تجزی نفس عن نفس شیئاً ولا یقبل منھا شفاعۃ" ترجمہ اور اس دن سے ڈرو جس میں کوئی شخص کسی شخص کی طرف سے کچھ بھی حق ادا نہ کر سکے گا۔ اور نہ کسی کی طرف سے کوئی شفاعت قبول نہ کی جائے گی۔ اسی طرح اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے "وما للظالمین من حمیم ولا شفیع یطاع" ترجمہ۔ ظالموں کا نہ کوئی جگری دوست ہوگا اور نہ کوئی سفارشی جس کی بات مانی جائے۔

شارح نے معتزلہ کے استدلال کے جواب میں دو جواب دئے ہیں پہلا جواب یہ ہے کہ ہم نہیں تسلیم کرتے کہ آیت مذکورہ ہر شخص سے جزا اور ہر شخص کے حق میں شفاعت قبول کئے جانے کی نفی پر دلالت کرتی ہے۔ بلکہ ہم کہتے ہیں کہ اس سے خاص طور سے کفار مراد ہیں اور آیت کا مطلب یہ ہے کہ کوئی شخص کسی کافر کی طرف سے کوئی حق ادا نہ کر سکے گا اور نہ کسی شخص کی طرف سے کافر کے حق میں سفارش قبول کی جائے گی۔ اور اگر شفاعت کی نفی تمام اشخاص کو عام ہونے پر مذکورہ آیات کی دلالت کو ہم تسلیم کر لیں تو دوسرا جواب یہ ہے کہ مذکورہ آیات

ہر زمانہ میں شفاعت کی نفی پر دلالت نہیں کرتیں بلکہ ہوسکتا ہے شفاعت کے قبول نہ کئے جانے کے لئے کوئی مخصوص وقت ہو جس میں کسی کے حق میں شفاعت نہ قبول کی جائے، مثلاً وہ وقت کہ جس میں کسی کو شفاعت کی اجازت ہی نہ ہو جیسا کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے۔ من ذا الذی یشفع عندہ الا باذنہ۔ اور اگر یہ بھی تسلیم کرلیں کہ آیات مذکورہ ہر زمان میں قبول شفاعت کی نفی تمام اشخاص کو عام ہونے پر دلالت کرتی ہیں، تو یہ نہیں تسلیم کرتے کہ ہر حال میں قبول شفاعت کی نفی پر دلالت کرتی ہیں۔ بلکہ ہوسکتا ہے شفاعت کا نفع نہ ہونا اور قبول نہ کیا جانا بعض احوال کے ساتھ خاص ہو، مثلاً جس وقت جہنم میں داخل کئے جانے کا قطعی فیصلہ صادر ہوچکا ہو اس وقت اس کے حق میں کسی کی شفاعت قبول نہ کی جائے۔

حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا نے نبی کریم صلے اللہ علیہ وسلم سے پوچھا کہ کیا قیامت کے دن آپ اپنے گھر والوں کو بھی یاد کریں گے۔ تو آپ نے فرمایا کہ تین مواقع میں کوئی کسی کو یاد نہیں رکھے گا۔ وزن اعمال کے وقت، نامۂ اعمال دیئے جانے کے وقت اور پل صراط پر گذرنے کے وقت۔ معلوم ہوا کہ بعض احوال ایسے آئیں گے کہ کسی کو دوسرے کے حق میں شفاعت کرنا تو درکنار دوسرے کو حتیٰ کہ اپنے گھر والوں کو یاد بھی نہیں رکھے گا۔ اور اگر تمام زمان اور تمام احوال میں تمام اشخاص کو شفاعت کے نفع اور مقبول ہونے کی نفی کے عام ہونے پر آیات مذکورہ کی دلالت کو تسلیم کرلیں تو چوتھا جواب یہ ہے کہ جب دوسری جانب قبول شفاعت کے ثبوت پر بھی دلائل موجود ہیں۔ تو ان منافی دونوں طرح کے دلائل کے درمیان تطبیق دینے کی غرض سے ضروری ہے کہ معتزلہ کی پیش کردہ نصوص کو جو نفی شفاعت پر دلالت کرتی ہیں کفار کے ساتھ خاص کیا جائے۔ ایسی صورت میں وہ نصوص عام مخصوص منہ البعض کے قبیل سے ہوں گی۔

قولہ: ولما کان اصل العفو الخ اب یہاں سے شارح رحمۃ اللہ علیہ گناہوں کے معاف کئے جانے اور شفاعت کے باب میں معتزلہ کے مذہب کا خلاصہ اور اس کی اجمالی تردید پیش کر رہے ہیں۔ چنانچہ فرماتے ہیں کہ چونکہ نفس معافی اور شفاعت دلائل قطعیہ کتاب وسنت و اجماع سے ثابت ہے۔ اس لئے معتزلہ کو علی الاطلاق گناہوں کی معافی اور مسئلہ شفاعت کا انکار کرنے کی جرأت نہ ہوئی چنانچہ وہ معافی کے قائل ہوئے مگر تمام گناہوں کی معافی کے جواز کے قائل نہ ہوئے جیسے کہا کہ صغائر تو ہر ایک کے معاف کئے جائیں گے۔ صغیرہ گناہ پر اللہ تعالیٰ نہ کسی مومن کو سزا دے گا۔ نہ کافر کو اور نہ مرتکب کبیرہ کو جو بلا توبہ کے مرگیا۔ مومن کو صغیرہ گناہ پر اس لئے سزا نہیں دے گا کہ ارشاد قرآنی "ان تجتنبوا کبائر ما تنہون عنہ نکفر عنکم سیئاتکم" کے مطابق کبائر سے اجتناب کے سبب ساقط ہوچکا اور کافر اور مرتکب کبیرہ کو صغیرہ گناہ پر اس لئے سزا نہ دے گا کہ کافر اپنے کفر کی اور مرتکب کبیرہ اپنے کبیرہ کی سزا جھیلنے میں مشغول ہے۔

سیئة واحاطت به خطیئته فاولئك اصحاب النار هم فیها خالدون، والجواب ان قاتل المؤمن لکونه مؤمنا لا یکون الا کافرا، وکذا من تعدی جمیع الحدود، وکذا من احاطت به خطیئته وشملته من کل جانب، ولو سلم فالخلود قد یستعمل فی المکث الطویل کقولهم سجن مخلد، ولو سلم فمعارض بالنصوص الدالة علی عدم الخلود کما مر۔

ترجمہ: اور معتزلہ کا مذہب یہ ہے کہ جو جہنم میں داخل کر دیا جائے گا وہ ہمیشہ اسی میں رہے گا اس لئے کہ وہ یا تو کافر ہوگا یا مرتکب کبیرہ جو بلا توبہ مر گیا اس لئے کہ معصوم اور تائب اور مرتکب صغیرہ جبکہ کبائر سے اجتناب کرتا رہا ہو یہ لوگ جہنم میں سے ہیں ہی نہیں جیسا ان کا اصول گذر چکا اور کافر بالاتفاق مخلد فی النار ہے اور اسی طرح مرتکب کبیرہ بھی جو بلا توبہ مر گیا دو وجہ سے، پہلی وجہ تو یہ ہے کہ وہ عذاب کا مستحق ہے اور عذاب خالص و دائمی مضرت کا نام ہے پس یہ اس ثواب کا مستحق ہونے کے منافی ہے جو خالص اور دائمی منفعت کا نام ہے۔ جواب اس کا تو یہ ہے کہ دوام کی قید کا تو ممنوع ہے بلکہ اس معنی میں استحقاق کو بھی تسلیم نہیں کرتے جس معنی کا انہوں نے ارادہ کیا اور وہ معنی یہ ہیں کہ واجب ہونے کا اور ثواب محض اللہ کا فضل ہے اور عذاب عدل ہے، اگر چاہے معاف کر دے گا اور اگر چاہے گا ایک مدت تک عذاب دے کر اس کو جنت میں داخل کرے گا۔ دوسری دلیل معتزلہ کی وہ نصوص ہیں جو مرتکب کبیرہ کے خلود فی النار پر دلالت کرنے والی ہیں، جیسے اللہ تعالیٰ کا ارشاد کہ جو شخص کسی مومن کو عمداً قتل کرے گا تو اس کی سزا جہنم ہے جس میں وہ ہمیشہ رہے گا اور جیسے اللہ تعالیٰ کا ارشاد کہ جو شخص اللہ اور اس کے رسول کی نافرمانی کرے گا اور اس کے احکام کی حدود سے تجاوز کرے گا اللہ تعالیٰ اس کو جہنم میں داخل فرمائے گا جس میں وہ ہمیشہ رہے گا۔ اور جیسے اللہ تعالیٰ کا ارشاد کہ جو لوگ برائی کا ارتکاب کریں اور ان کے گناہ ان کا احاطہ کر لیں وہی لوگ جہنمی ہیں وہ جہنم میں ہمیشہ رہیں گے۔ اور جواب یہ ہے کہ مومن کو اس کے مومن ہونے کی وجہ سے قتل کرنے والا کافر ہی ہو سکتا ہے۔ اسی طرح جو شخص اللہ کے تمام احکام کی خلاف ورزی کرے اور اسی طرح گناہ اس کا احاطہ کر لیں اور ہر جانب سے اس کو گھیر لیں وہ کافر ہی ہوگا۔ اور اگر مان لیا جائے تو لفظ خلود طول قیام کے حق میں بھی استعمال ہوتا ہے جیسے "سجن مخلد" یعنی لمبی قید۔ اور اگر مان لیا جائے تو یہ دلیل معتزلہ کی ان نصوص کے معارض ہے جو عدم خلود پر دلالت کرنے والی ہیں جیسا کہ گذر چکا۔

تشریح: اہل السنت والجماعت کے برخلاف معتزلہ کا مذہب یہ ہے کہ مرتکب کبیرہ جو بلا توبہ مر گیا

کیونکہ ویتعد حدودہ میں لفظ حدود مضاف ہے اور جس طرح لام تعریف کبھی استغراق کے لئے آتا ہے اسی طرح اضافت بھی مفید استغراق ہوتی ہے۔ اس صورت میں من یتعد حدودہ کا معنی ہوگا جو شخص اللہ کے تمام احکام کو ترک کرے اور تمام احکام میں ایمان باللہ اور ایمان بالرسول وغیرہ بھی داخل ہے اور ایمان باللہ اور ایمان بالرسول کو نظر انداز کرنے والا یقیناً کافر ہوگا اور تیسری آیت میں احاطہ سے مراد یہ ہے کہ گناہ اس کے ظاہر اور باطن یعنی اعضاء و جوارح اور قلب دونوں کو گھیر لیں اس صورت میں نہ دل میں تصدیق باقی رہے گی اور نہ زبان پر شہادتین کا اقرار اور ایسا شخص بھی یقیناً کافر ہی ہوگا۔

حاصل کلام یہ ہے کہ معتزلہ کی پیش کردہ تینوں آیات کفار کے حق میں ہیں اور اگر حق کی یہ بات مان لی جائے کہ مذکورہ آیات مرتکب کبائر ہی کے حق میں ہیں تو ہم کہیں گے کہ لفظ خلود ہمیشہ دوام ہی کے معنی میں استعمال نہیں ہوتا۔ بلکہ کبھی مکث طویل یعنی لمبی مدت کے قیام کے معنی میں بھی مستعمل ہوتا ہے۔ جیسے بولا جاتا ہے۔ مخلد یعنی لمبی مدت تک کی قید۔ یا جیسے کہا جاتا ہے۔ خلد اللہ ملکہ۔ یعنی اللہ تعالیٰ اس کی سلطنت کو تا دیر قائم رکھے۔ اور اگر یہ بھی مان لیا جائے کہ خلود دوام ہی کے معنی میں استعمال ہوتا ہے تو ہم کہتے ہیں کہ معتزلہ کی پیش کردہ آیات ان نصوص قرآنیہ کے معارض ہیں جو اہل کبائر کے عدم خلود فی النار پر دلالت کرنے والی ہیں۔ جیسے "وعد اللہ المؤمنین والمؤمنات جنات" اور "فمن یعمل مثقال ذرۃ خیرا یرہ" اور حدیث ابوذر رضی اللہ عنہ "وان زنی وان سرق علی رغم انف ابی ذر" اور جب یہ آیات عدم خلود پر دلالت کرنے والی نصوص کے معارض ہیں تو معتزلہ کا ان آیات سے استدلال درست نہیں۔

والایمان فی اللغۃ التصدیق ای اذعان حکم المخبر وقبولہ وجعلہ صادقا افعال من الامن کأن حقیقۃ آمن بہ آمنہ التکذیب والمخالفۃ یعدی باللام کما فی قولہ تعالیٰ حکایۃ عن اخوۃ یوسف علیہ السلام وما انت بمؤمن لنا ای بمصدق وبالباء کما فی قولہ علیہ السلام الایمان ان تؤمن باللہ الحدیث۔ ای تصدق ولیس حقیقۃ التصدیق أن یقع فی القلب نسبۃ الصدق الی الخبر او المخبر من غیر اذعان وقبول بل ھو اذعان وقبول لذلک بحیث یقع علیہ اسم التسلیم علی ما صرح بہ الامام الغزالی وبالجملۃ المعنی الذی یعبر عنہ بالفارسیۃ بگرویدن ھو معنی التصدیق المقابل للتصور حیث یقال فی اوائل علم المیزان العلم اما تصور واما تصدیق صرح بذلک رئیسھم ابن سینا فلو حصل ھذا المعنی لبعض الکفار کان اطلاق اسم الکافر علیہ من جھۃ ان علیہ شیئا من امارات التکذیب والانکار کما فرضنا أن احدا صدق بجمیع ما جاء بہ النبی

علیہ السلام وسلمہ واقربہ وعمل ومع ذلک شد الزنار بالاختیار او سجد للصنم بالاختیار نجعلہ کافرا لما ان النبی علیہ السلام جعل ذلک علامۃ التکذیب والانکار وتحقیق ھذا المقام علی ما ذکرت یسھل لک الطریق الی حل کثیر من الاشکالات الموردۃ فی مسئلۃ الایمان۔

ترجمہ اور ایمان لغت میں تصدیق کا نام ہے یعنی خبر دینے والے کی بات کا یقین کر لینا اور اس کو مان لینا اور اس کو سچ قرار دینا۔ افعال کا مصدر ہے۔ امن سے ماخوذ ہے گویا کہ "امن بہ" کے حقیقی معنی اس کو تکذیب اور مخالفت سے مامون اور بے خوف کر دیا۔ لام کے ذریعہ متعدی ہوتا ہے جیسا کہ برادران یوسف کے قول کی حکایت کے طور پر اللہ تعالیٰ کے ارشاد "وما انت بمومن لنا" میں۔ یعنی بمصدق اور باء کے ذریعہ متعدی ہوتا ہے جیسا کہ نبی علیہ السلام کے ارشاد "الایمان ان تومن باللہ" میں تو بمعنی تصدق ہے اور تصدیق کی حقیقت یہ نہیں ہے کہ خبر یا مخبر کی طرف سچائی کی نسبت دل میں آ جائے بغیر یقین کے اور بغیر اس کو قبول کئے۔ بلکہ وہ یقین کر لینا اور اس کو اس طرح قبول کر لینا ہے کہ اس پر لفظ تسلیم صادق آئے جیسا کہ امام غزالی نے اس کی صراحت کی ہے۔ بہرحال جس معنی کو فارسی میں گرویدن سے تعبیر کیا جاتا ہے وہی اس تصدیق کا معنی ہے جو تصور کا مقابل ہے۔ اس لئے کہ علم منطق کے "فارسی میں بیان کیا جاتا ہے کہ علم یا تصور ہوگا یا تصدیق" رئیس الفلاسفہ ابن سینا نے اس کی صراحت کی ہے سو اگر یہ معنی کسی کو حاصل ہو تو اس پر کافر کا اطلاق اس وجہ سے ہوگا کہ اس پر تکذیب وانکار کی کوئی علامت ہوگی جیسا کہ ہم فرض کر لیں کہ ایک شخص نبی علیہ السلام کی لائی ہوئی تمام باتوں کی تصدیق کرتا ہے اور اس کا اقرار کرتا ہے اور اس پر عمل بھی کرتا ہے۔ باایں ہمہ وہ زنار باندھتا ہے اپنے اختیار سے اور بت کو سجدہ کرتا ہے اپنے اختیار سے۔ تو ہم اس کو کافر قرار دیں گے کیونکہ نبی صلے اللہ علیہ وسلم نے ان چیزوں کو تکذیب وانکار کی علامت قرار دیا ہے اور اس مسئلہ کی تحقیق جس انداز پر میں نے کی ہے۔ تمہارے لئے مسئلہ ایمان میں وارد کئے جانے والے بہت سے اشکالات کے حل کا راستہ آسان کر دے گا۔

تشریح بعض لوگوں کا کہنا ہے کہ ایمان مصدر افعال ہے اگر ہمزہ افعال تعدیہ کے لئے ہے تو اس کا معنی جعل الغیر امنا یعنی کسی کو امن والا بنا دینا اور اگر ہمزۂ افعال صیرورت کے لئے ہے تو اس کا معنی امن والا ہونا ہے۔ پھر شرع نے اس کو تصدیق کے معنی کی طرف نقل کر لیا۔ ان لوگوں کے مذہب پر ایمان شرعی کا جو تصدیق کے معنی میں ہے۔ معنی لغوی سے منقول ہونا لازم آتا ہے اور نقل خلاف اصل ہے اس بناء پر شارح رحمۃ اللہ علیہ ان لوگوں کے برخلاف کہتے ہیں کہ ایمان کا لغوی معنی تصدیق ہے اللہ

لغوی اور شرعی معنی کے درمیان فرق صرف اطلاق و تقیید کا ہے۔ یعنی لغت میں ایمان نام ہے کسی کی خبر دینے والے کی بات کا یقین کر لینا اس کو قبول کر لینے اور اس کو سچا قرار دینے کا خواہ وہ خبر دینے والا نبی ہو یا غیر نبی اور شرع میں ایمان نام ہے خاص طور سے نبی علیہ السلام کی ان تمام باتوں میں تصدیق کرنے کا جو وہ اللہ کے پاس سے لائے اور ایمان کا لغوی معنی جعل الغیر آمنا وضع اول کے اعتبار سے ہے اور تصدیق وضع ثانی کے اعتبار سے ہے تو دونوں لغوی اور اصل معنی ہوئے۔ اور دونوں معنی کے درمیان مناسبت یہ ہے کہ تصدیق کے اندر جعل الغیر آمنا کا معنی موجود ہے اس وجہ کہ جب کوئی کسی کی تصدیق کرتا ہے تو اس کو اپنی طرف سے مخالفت اور تکذیب سے مامون اور بے خوف کر دیتا ہے۔ پھر چونکہ ایمان کے اندر اذعان کے معنی پائے جاتے ہیں جو بواسطہ لام متعدی ہوتا ہے کہا جاتا ہے اذعن الامر فلان۔ اس نے فلاں کی بات مان لی اس لئے ایمان کبھی بواسطہ لام متعدی ہوتا ہے۔ جیسا کہ برادران یوسف علیہ السلام نے اپنے باپ یعقوب علیہ السلام سے کہا تھا۔ وما انت بمؤمن لنا۔ یعنی آپ ہماری بات کی تصدیق نہ کریں گے اور اس حیثیت سے کہ ایمان کے اندر اعتراف کا معنی بھی موجود ہے جو بواسطہ با متعدی ہوتا ہے۔ اس لئے ایمان کبھی بواسطہ با بھی متعدی ہوتا ہے۔ جیسا کہ نبی علیہ السلام کے ارشاد "الایمان ان تؤمن باللہ" میں بواسطہ با متعدی ہے۔ اور "تؤمن" بمعنی "تصدق" ہے۔ الغرض لفظ ایمان کا معنی لغت اور شرع میں ایک ہی ہے۔ یعنی تصدیق۔ فرق صرف اطلاق اور تقیید کا ہے جیسا کہ اوپر گذر چکا۔ اس پر ایک اشکال وارد ہوتا ہے کہ بعض کفار نبی علیہ السلام کو صادق جانتے تھے اور کہتے بھی تھے تو ان کے اندر تصدیق پائی گئی اس کے باوجود ان کو مومن نہیں کہا گیا۔ اس سے معلوم ہوا کہ شریعت میں ایمان فقط تصدیق کا نام نہیں ہے۔

شارح نے اس اشکال کا جواب دیا کہ تصدیق کی حقیقت صرف کسی خبر یا مخبر کی سچائی کا بغیر اذعان و قبول کے دل میں آجانا نہیں ہے۔ بلکہ سچ جان کر اس کو مان لینا تصدیق ہے۔ جس کو تسلیم کہا جاتا ہے اور کفار کو نبی علیہ السلام کی سچائی کا علم تو تھا مگر تصدیق بمعنی تسلیم ان کو حاصل نہ تھی۔ حاصل کلام یہ کہ تصدیق سے قلب کی وہ کیفیت مراد ہے جس کو فارسی میں گرویدن سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ اور یہی تسلیم ہے اور یہی اس تصدیق کا بھی معنی ہے جو تصور کا مقابل ہے۔ سو اگر یہ کیفیت یعنی تصدیق بمعنی تسلیم کسی کافر کو حاصل ہو تو اس پر لفظ کافر کا اطلاق اس وجہ سے نہیں ہے کہ تصدیق ایمان نہیں ہے بلکہ اس وجہ سے ہے کہ اس پر تکذیب اور انکار کی کوئی علامت ہے۔ جیسے کہ ہم فرض کریں کہ ایک شخص نبی علیہ السلام کی لائی ہوئی تمام باتوں کی تصدیق کرتا ہے اور ان کا اقرار بھی کرتا ہے اور عمل بھی کرتا ہے۔ غرض تمام اہل قبلہ کے نزدیک اس کے اندر ارکان ایمان جمع ہیں ان کے نزدیک بھی جو فقط تصدیق کو ایمان قرار دیتے ہیں اور ان کے نزدیک بھی جو فقط اقرار

انما هو عن حصوله ولو سلم فالشارع جعل المحقق الذي لم يطرء عليه ما يضاده في حكم الباقي حتى كان المؤمن اسمًا لمن آمن في الحال او في الماضي ولم يطرء عليه ما هو علامة التكذيب، هذا الذي ذكره من ان الايمان هو التصديق والاقرار مذهب بعض العلماء وهو اختيار الامام شمس الائمة وفخر الاسلام۔

ترجمہ اور جب تم تصدیق کا حقیقی معنی جان چکے تو اب یہ بھی جان لو کہ شریعت میں ایمان ان باتوں کی تصدیق ہے جو آپ اللہ کے پاس سے لائے، یعنی ان تمام باتوں میں دل سے نبی کی اجمالی طور پر تصدیق کرنا ہے، جن کو آپ کا اللہ کے پاس سے لانا یقینی طور پر معلوم ہے کیونکہ ایمان کی ذمہ داری کے سلسلہ میں ایمان اجمالی کافی ہے اور اس کا درجہ ایمان تفصیلی سے کم نہیں ہے پس صانع کے وجود اور اس کی صفات کی تصدیق کرنے والا مشرک عرف لغت کے اعتبار سے مومن ہوگا، شرع کے اعتبار سے نہیں، توحید میں اس کے کوتاہی کرنے کی وجہ سے اور اسی کی طرف اللہ کے اس ارشاد میں اشارہ ہے، وما یؤمن اکثرهم بالله الا وهم مشرکون۔ اور وہ معترض زبان سے اقرار کا، تو یہ بات ہے کہ تصدیق ایک رکن ہے جو کسی حال میں سقوط کا احتمال نہیں رکھتا اور اقرار بعض وقتوں میں اس کا احتمال رکھتا ہے۔ جیسا کہ اکراہ کی حالت میں۔ پس اگر کہا جائے کہ بعض وقتوں تصدیق باقی نہیں رہتی جیسا کہ نیند اور غفلت کی حالت میں، تو ہم جواب دیں گے کہ دل میں تصدیق باقی رہتی ہے اور ذہول و غفلت اس کے حصول سے ہے اور اگر مان لیا جائے تو شریعت نے اس موجود یقینی کو جس پر اس کا منافی طاری نہ ہوا ہو، باقی کے حکم میں رکھا ہے، حتی کہ مومن اس شخص کا نام ہے جو اس وقت ایمان لایا ہو یا ماضی میں ایمان لایا ہو اور اس پر کوئی ایسی چیز نہ طاری ہوئی ہو جو تکذیب کی علامت ہے۔ یہ جو ذکر کیا ہے کہ ایمان تصدیق و اقرار کا مجموعہ ہے، بعض علماء کا مذہب ہے اور یہی امام شمس الائمہ اور فخر الاسلام کا پسندیدہ ہے۔

تشریح ایمان کا لغوی معنی بیان کرنے کے بعد اب شارح اس کا شرعی معنی بیان کر رہے ہیں۔ ایمان شرعی کے بارے میں شارح نے پانچ مذاہب ذکر کیے ہیں۔ پہلا مذہب بعض علماء اہل السنت والجماعت کا ہے اور شمس الائمہ سرخسی اور فخر الاسلام بزدوی کا اختیار کردہ ہے کہ ایمان تصدیق اور اقرار کا مجموعہ ہے۔ دوسرا مذہب جمہور محققین کا ہے جن میں امام اعظم ابو حنیفہ بھی ہیں اور شیخ ابو منصور ماتریدی کا اختیار کردہ ہے کہ ایمان فقط تصدیق قلبی کا نام ہے اور اقرار باللسان دنیا میں اجراء احکام کے لئے شرط ہے۔ تیسرا مذہب بعض قدریہ کا ہے کہ ایمان ما جاء به النبي عليه السلام کی معرفت کا نام ہے۔ چوتھا مذہب کرامیہ کا ہے کہ ایمان فقط اقرار کا نام ہے۔ اور

پانچواں مذہب جمہور محدثین، فقہاء و متکلمین، و معتزلہ و خوارج کا ہے کہ ایمان تصدیق قلبی، اقرار باللسان اور عمل بالارکان کے مجموعہ کا نام ہے۔ عبارت مذکورہ بالا میں پہلا مذہب بیان کیا گیا ہے۔ جو اکثر محققین کا ہے اور شمس الائمہ سرخسی اور فخر الاسلام بزدوی کا اختیار کردہ ہے۔ حاصل اس مذہب کا یہ ہے کہ ایمان شرعی کے دو رکن ہیں۔ پہلا رکن تصدیق قلبی ہے۔ یعنی اجمالی طور پر ان تمام باتوں کو دل سے سچا جاننا جن کو حضور نبی علیہ السلام کا اللہ تعالیٰ کے پاس سے لانا بالضرورۃ یعنی دلیل قطعی سے ثابت ہو۔ اور دوسرا رکن ان باتوں کے حق اور سچ ہونے کا زبان سے اقرار کرنا ہے۔ لیکن اقرار باللسان ایمان کا رکن اصلی نہیں ہے کیونکہ بحالت مجبوری سقوط کا احتمال رکھتا ہے۔ بلکہ رکن زائد ہے کیونکہ بعض احوال میں ساقط ہو جاتا ہے جیسا کہ جبر و اکراہ کی صورت میں۔ اور جب ایمان شرعی کا رکن دل سے جمیع ما جاء به النبی علیہ السلام کی تصدیق ہے جس میں توحید بھی داخل ہے۔ تو پھر وہ مشرک جو وجود صانع اور صفات صانع کی تصدیق کرنے والا ہے لغت کے اعتبار سے مومن یعنی عارف وجود صانع اور صفات صانع کی تصدیق کرنے والا ہو گا، شریعت کی نظر میں وہ مومن نہیں ہو گا کیونکہ وہ توحید کی تصدیق کرنے والا نہیں ہے۔ حالانکہ جمیع ما جاء به النبی علیہ السلام میں توحید بھی داخل ہے اور اقرار باللسان کے ایمان کے رکن ہونے پر یہ مسئلہ متفرع ہوتا ہے کہ اگر کسی نے تمام ضروریات دین کی دل سے تصدیق کی مگر عمر میں ایک بار بھی ان کی حقانیت کا اقرار کرنے کا اتفاق نہیں ہوا تو وہ عند اللہ مومن نہ ہو گا۔ اور نہ ہی جنت میں دخول کا اور خلود فی النار سے نجات کا مستحق ہو گا۔

قولہ: ولانه کاف: مطلب یہ کہ قبول ایمان کا جو فریضہ عائد ہوتا ہے۔ تمام ضروریات دین کی اجمالی تصدیق سے وہ فریضہ ادا ہو جائے گا۔ اور نفس ایمان کے ساتھ متصف ہونے میں اس اجمالی تصدیق کا درجہ تفصیلی تصدیق سے کم نہیں ہے۔

قولہ: فان قیل فقد لا یبقی التصدیق الخ: حاصل اعتراض یہ ہے کہ اگر ایمان تصدیق قلبی کا نام ہے تو پھر نیند اور غفلت کی حالت میں آدمی کو مومن نہ رہنا چاہیے کیونکہ اس حالت میں تصدیق قلبی باقی نہیں رہتی۔ جواب کا حاصل یہ ہے کہ نیند اور غفلت کی حالت میں بھی تصدیق قلبی باقی رہتی ہے، مگر اس حالت میں اس کو وجود کی خبر نہیں رہتی۔ اور اگر مان بھی لیا جائے کہ نیند کی حالت میں تصدیق باقی نہیں رہتی تو پھر دوسرا جواب یہ ہے کہ جو تصدیق وجود میں آ چکی ہے اس کو شارع نے اس وقت تک باقی کے حکم میں رکھا ہے جب تک اس کی ضد یعنی تکذیب نہ پائی جائے۔ جس طرح جب کسی نے ایک بار تمام ضروریات دین کے حق ہونے کا اقرار کر لیا۔ تو یہ اقرار اس وقت تک باقی مانا جائے گا جب تک اس کی ضد یعنی انکار

کا محقق نہ ہو۔

وذهب جمهور المحققين الى انه هو التصديق بالقلب وانما الاقرار شرط لاجراء الاحكام في الدنيا لما ان تصديق القلب امر باطن لا بد له من علامة فمن صدق بقلبه ولم يقر بلسانه فهو مؤمن عند الله وان لم يكن مؤمنا في احكام الدنيا ومن اقر بلسانه ولم يصدق بقلبه كالمنافق فبالعكس. وهذا هو اختيار الشيخ ابي منصور والنصوص معاضدة لذلك، قال الله تعالى اولئك كتب في قلوبهم الايمان، وقال الله تعالى وقلبه مطمئن بالايمان، وقال الله تعالى ولما يدخل الايمان في قلوبكم، وقال النبي عليه السلام اللهم ثبت قلبي على دينك، وقال لاسامة حين قتل من قال لا اله الا الله هلا شققت قلبه۔

ترجمہ اور جمہور محققین کا مذہب یہ ہے کہ ایمان صرف تصدیق قلبی ہے اور اقرار محض دنیا میں احکام کے اجراء کے لئے شرط ہے، کیونکہ تصدیق قلبی ایک پوشیدہ چیز ہے اس کے لئے کوئی علامت ضروری ہے۔ سو جو شخص اپنے دل سے تصدیق کرے اور زبان سے اقرار نہ کرے تو وہ عند اللہ مومن ہے اگرچہ احکام دنیا کے لحاظ سے مومن نہ ہو، اور جو زبان سے اقرار کرے اور دل سے تصدیق نہ کرے جیسے منافق تو وہ اس کے برعکس ہے۔ اور یہی مذہب شیخ ابو منصور کا اختیار کردہ ہے اور نصوص اس مذہب کی تائید کرتے ہیں۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے یہی وہ لوگ ہیں جن کے دلوں میں ایمان راسخ کر دیا ہے اور اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے درآں حالیکہ اس کا قلب ایمان پر مطمئن ہو۔ اور اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے، ابھی تمہارے دلوں میں ایمان داخل نہیں ہوا اور نبی علیہ السلام کا ارشاد ہے، اے اللہ میرے قلب کو اپنے دین پر جمادے۔ اور حضرت اسامہ سے جس وقت انھوں نے لا الہ الا اللہ پڑھنے والے کو قتل کر ڈالا تھا آپ نے فرمایا تھا کہ کیوں نہ اس کا دل چیر ڈالا۔

تشریح یہ ایمان شرعی کی حقیقت کے بارے میں دوسرے مذہب کا بیان ہے اس مذہب کا حاصل یہ ہے کہ ایمان صرف تصدیق قلبی کا نام ہے۔ لیکن چونکہ تصدیق قلبی ایک باطنی امر ہے جس سے بندے واقف نہیں ہو سکتے تاکہ اس کو مومن سمجھ کر اس پر ایمان کے دنیوی احکام جاری کریں، مثلاً اس کے پیچھے نماز پڑھیں، اس کے مرنے پر اس کی نماز جنازہ پڑھیں اور اس کو مسلمانوں کے قبرستان میں دفن کریں، اس سے عشر اور زکوٰۃ وصول کریں، اس لئے کوئی علامت ضروری ہے جس سے اس کی تصدیق قلبی کا علم ہو، اور وہ علامت اقرار باللسان ہے اس لئے اقرار باللسان دنیا میں ایمان کے احکام جاری کرنے کے لئے شرط ہے

في الإيمان فعل اللسان، وأيضاً الإجماع منعقد على إيمان من صدّق بقلبه وقصد الإقرار باللسان ومنعه منه مانع من خرس ونحوه، فظهر أن ليست حقيقة الإيمان مجرد كلمتي الشهادة على ما زعمت الكرامية.

ترجمہ پس اگر تم کہو کہ اب ایمان صرف فعل قلب ہے لیکن اہل لغت اس سے صرف تصدیق باللسان سمجھتے ہیں اور نبی علیہ السلام اور آپ کے صحابہ ایمان لانے والے کی طرف سے کلمۂ شہادت پڑھ لینے کو کافی سمجھتے تھے۔ اور اس کے دل کی بات دریافت کئے بغیر اس کے مومن ہونے کا حکم لگاتے تھے تو ہم کہیں گے کہ اس بات میں کوئی خفا نہیں کہ تصدیق بہ معنیٰ مذکور قلب کا فعل ہے۔ یہاں تک کہ اگر ہم لفظ تصدیق کو کسی بھی معنیٰ کے لئے وضع نہ کیا جانا۔ یا تصدیق قلبی کے علاوہ کسی اور معنیٰ کے لئے وضع کیا جانا فرض کر لیں تو لغت اور عرف دونوں میں کوئی بھی یہ فیصلہ نہ کرے گا کہ لفظ صدّقتُ کہنے والا نبی کا مصدِّق اور آپ پر ایمان لانے والا ہے۔ اور اسی وجہ سے بعض اقرار باللسان کرنے والوں سے ایمان کی نفی صحیح ہوئی۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے "اور بعض لوگ ایسے ہیں جو زبان سے اقرار کرتے ہیں کہ ہم اللہ پر اور یوم آخرت پر ایمان لائے، حالانکہ وہ ایمان لانے والے نہیں ہیں" اور اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے۔ "اور اعراب کہتے ہیں ہم ایمان لائے، آپ فرما دیجئے کہ تم ایمان نہیں لائے البتہ یہ کہو کہ ہم نے ظاہری اطاعت کر لی ہے۔" رہا صرف اقرار باللسان کرنے والا۔ تو اس بات میں کوئی نزاع نہیں کہ اس کو لغت کے اعتبار سے مومن کہا جاتا ہے اور اس پر ظاہری ایمان کے احکام جاری ہوتے ہیں اور نزاع صرف اس کے عند اللہ مومن ہونے کے بارے میں ہے اور نبی علیہ السلام اور آپ کے بعد کے حضرات جس طرح اس شخص کے مومن ہونے کا حکم لگاتے تھے جو کلمۂ شہادت کا تلفظ کرے اسی طرح سے منافق کے کفر کا بھی حکم لگاتے تھے تو یہ اس بات کی دلیل ہے کہ مومن ہونے کے سلسلہ میں صرف فعل لسان کافی نہیں ہے۔ نیز اجماع اس شخص کے مومن ہونے پر منعقد ہے جو دل سے تصدیق کرے اور اقرار باللسان کا ارادہ کرے۔ مگر اقرار سے کوئی مانع ہو۔ مثلاً گونگا وغیرہ ہونا۔ تو یہ بات ثابت ہو گئی کہ ایمان کی حقیقت محض شہادتین کے کلمے نہیں ہیں جیسا کہ کرامیہ کہتے ہیں۔

تشریح تیسرا مذہب کرامیہ کا ہے کہ ایمان فقط اقرار باللسان کا نام ہے۔ شارح رحمۃ اللہ علیہ نے مذکورہ عبارت میں ان کی دو دلیلیں کہ سابقہ تحقیق یعنی لغت اور شرع دونوں میں ایمان سے تصدیق قلب مراد ہونے پر اعتراض کی شکل میں پیش کی ہیں۔ پھر ان کا جواب دیا ہے اور یہ ثابت کیا ہے کہ ایمان فعل لسان نہیں ہے بلکہ فعل قلب ہے۔ چنانچہ کرامیہ پہلا اعتراض یہ کرتے کہ ہم مانتے ہیں کہ ایمان کا لغوی معنیٰ تصدیق ہے لیکن اہل لغت لفظ تصدیق سے تصدیق باللسان ہی سمجھتے ہیں اور تصدیق باللسان کو اقرار کہا جاتا ہے۔

زبان سے اقرار کا ارادہ کرے مگر گونگا پن وغیرہ جیسا کوئی مانع پیش آگیا جس کے سبب وہ اقرار نہ کر سکے۔ تو اس کے مومن ہونے کا پتا چلتا ہے اس سے بھی یہی ثابت ہوا کہ ایمان فعل لسان اور اقرار کا نام نہیں جیسا کہ کرامیہ کہتے ہیں ورنہ اس شخص کو مومن نہ کہا جاتا۔ کیونکہ اقرار مفقود ہے۔

ولما کان من مذهب جمهور المحدثين والمتكلمين والفقهاء أن الإيمان تصديق بالجنان والإقرار باللسان وعمل بالأركان أشار إلى نفي ذلك بقوله فأما الأعمال أي الطاعات فهي تتزايد في نفسها والإيمان لا يزيد ولا ينقص. فههنا مقامان الأول أن الأعمال غير داخلة في الإيمان لما مر من أن حقيقة الإيمان هو التصديق، ولأنه قد ورد في الكتاب والسنة عطف الأعمال على الإيمان كقوله تعالى إن الذين آمنوا وعملوا الصالحات مع القطع بأن العطف يقتضي المغايرة وعدم دخول المعطوف في المعطوف عليه، وورد أيضا جعل الإيمان شرط صحة الأعمال كما في قوله تعالى ومن يعمل من الصالحات من ذكر أو أنثى وهو مؤمن مع القطع بأن المشروط لا يدخل في الشرط لامتناع اشتراط الشيء لنفسه، وورد أيضا إثبات الإيمان لمن ترك بعض الأعمال كما في قوله تعالى وإن طائفتان من المؤمنين اقتتلوا على ما مر مع القطع بأنه لا تحقق للشيء بدون ركنه، ولا يخفى أن هذه الوجوه إنما تقوم حجة على من يجعل الطاعات ركنا من حقيقة الإيمان بحيث إن تاركها لا يكون مؤمنا كما هو رأي المعتزلة لا على من ذهب إلى أنها ركن من الإيمان الكامل بحيث لا يخرج تاركها عن حقيقة الإيمان كما هو مذهب الشافعي رحمة الله عليه، وقد سبقت تمسكات المعتزلة بأجوبتها فيما سبق۔

ترجمہ اور جبکہ جمہور محدثین اور متکلمین اور فقہاء کا مذہب یہ ہے کہ ایمان تصدیق بالقلب اور اقرار باللسان اور عمل بالارکان کا مجموعہ ہے تو مصنف نے پہلے اس مذہب کی نفی کی طرف اشارہ فرمایا کہ بہرحال اعمال یعنی عبادات فی نفسہ کم و بیش ہوتی ہیں اور ایمان نہ بڑھتا ہے نہ گھٹتا ہے۔ تو یہاں دو بحثیں ہیں۔ اول یہ کہ اعمال ایمان میں داخل نہیں ہیں اس بات کی وجہ سے جو گزر چکی ہے کہ ایمان کی حقیقت تصدیق ہے اور اس لئے کہ کتاب اور سنت میں ایمان پر اعمال کا عطف وارد ہوا ہے۔ جیسے اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے ان الذین آمنوا وعملوا الصالحات، اس بات کا یقین کرنے کے ساتھ کہ عطف مغایرت کا اور معطوف علیہ کے اندر معطوف کے داخل نہ ہونے کا مقتضی ہے اور نیز اعمال کی صحت کے لئے ایمان کو شرط قرار دینا وارد ہوا ہے جیسا کہ اللہ تعالیٰ کے ارشاد ومن یعمل من الصالحات من ذکر او انثی وھو

مومن ہے کہ نہ رہے۔ اس بات کا یقین کرنے کے ساتھ کہ نجات کا فور اپنی ذات کے لئے ضروری ہوا محال ہونے کے سبب مشروط شروط کے اندر داخل نہیں ہے۔ نیز اس شخص کے لئے جو بعض اعمال کو ترک کرے ایمان کا ثبوت وارد ہوا ہے جیسا کہ اللہ تعالیٰ کے ارشاد وان طائفتان من المؤمنین اقتتلوا کے تحت جیسا کہ پہلے گزر چکا۔ اس بات کا یقین کرنے کے ساتھ کہ شی کا تحقق اس کے رکن کے بغیر نہیں ہو سکتا۔ وہ معلوم ہونا چاہئے کہ یہ دلائل ان لوگوں کے خلاف حجت نہیں ہے جو عبادات کو ایمان حقیقی کا ایسا جزو بایں حیثیت رکن قرار دیتے ہیں کہ ان کا ترک کرنے والا مومن نہیں رہے گا۔ جیسا کہ معتزلہ کی رائے ہے۔ ان لوگوں کے خلاف حجت نہ ہوں گے جن کا مذہب یہ ہے کہ طاعات ایمان کامل کا رکن ہیں بایں حیثیت کہ ان کو ترک کرنے والا حقیقت ایمان سے خارج نہ ہوگا جیسا کہ امام شافعیؒ کا مذہب ہے اور معتزلہ کے دلائل اور ان کے جوابات پہلے گزر چکے ہیں۔

تشریح ایمان شرعی کے باب میں چوتھا مذہب جمہور محدثین اور اشاعرہ کے علاوہ دیگر متکلمین جیسے معتزلہ وخوارج اور احناف کے علاوہ دیگر فقہاء یعنی مالکیہ شافعیہ اور حنابلہ کا ہے کہ ایمان تصدیق قلبی اور اقرار باللسان اور عمل بالارکان کا مجموعہ ہے۔ البتہ معتزلہ اور خوارج اعمال کو ایمان کا جزو حقیقی مانتے ہیں کہ ان کے ترک سے بندہ ایمان سے خارج ہو جائے گا اور باقی حضرات اعمال کو ایمان کامل کا جزو مانتے ہیں کہ اس کے ترک سے بندہ نفس ایمان سے خارج نہ ہوگا بلکہ وہ مومن ہی رہے گا البتہ مومن کامل نہ رہے گا جیسے ہاتھ پیر ناک کان وغیرہ بدن انسانی کے اجزاء ہیں ان میں سے کسی کے معدوم ہونے سے کوئی شخص انسان ہونے سے خارج نہیں ہوتا۔ مصنفؒ نے یہ کہہ کر اسی چوتھے مذہب یعنی اعمال کے جزو ایمان ہونے کی نفی کی طرف اشارہ کیا کہ اعمال کم و بیش ہوتے ہیں۔ مثلاً ایک شخص دن بھر میں پانچ رکعتیں پڑھتا ہے اور دوسرا بیس یا پچاس رکعتیں پڑھتا ہے۔ برخلاف ایمان کے کہ ایک شخص کا ایمان نہ دوسرے کے ایمان سے کم و بیش ہوتا ہے اور نہ خود اپنے ہی سابق ایمان سے کم و بیش ہوتا ہے۔ سو جب کم و بیش ہونے کے اعتبار سے ایمان اور اعمال کے درمیان منافات ہے تو اعمال ایمان کے اندر داخل ہو کر ایمان کا جزو نہیں ہو سکتے کیونکہ کوئی شی اپنے منافی کا جزو نہیں ہوتا۔

شارح رحمۃ اللہ علیہ مسئلہ کی تقریر کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ یہاں دو مسئلے ہیں جن پر دلیل قائم کرنے کی ضرورت ہے۔ پہلا مسئلہ یہ کہ اعمال ایمان کی حقیقت میں داخل نہیں اور ایمان کا جزو حقیقی نہیں۔ اس مسئلہ پر شارح رحمۃ اللہ علیہ نے چار دلیلیں ذکر کی ہیں۔ پہلی دلیل یہ کہ اعمال سے مراد افعال جوارح ہیں اور ایمان کی حقیقت جیسا کہ پہلے بیان کر چکے ہیں تصدیق ہے جو فعل قلب ہے۔ لہٰذا اعمال اور ایمان

کے درمیان مغایرت ہوتی۔ اور یہ مغایرت اپنے مغائر کی حقیقت میں داخل نہیں ہوتا لہذا اس کا جزء ہونا بھی
دوسری دلیل یہ ہے کہ نصوص میں ایمان پر اعمال کا عطف وارد ہے مثلاً اللہ تعالیٰ کے اس ارشاد میں
"اِلَّا الَّذِیْنَ آمَنُوْا وَعَمِلُوا الصّٰلِحٰتِ" اور عطف معطوف اور معطوف علیہ کے درمیان مغایرت کا اور معطوف
علیہ کے اندر معطوف کے داخل نہ ہونے کا تقاضا کرتا ہے۔

معلوم ہوا کہ اعمال جو کہ معطوف ہیں ایمان پر جو معطوف علیہ کے اندر داخل نہیں ہیں۔ تیسری دلیل یہ ہے کہ ایمان
کو اعمال کی صحت و مقبولیت کے لئے شرط قرار دیا ہے مثلاً اللہ تعالیٰ کا ارشاد "وَمَنْ یَّعْمَلْ مِنَ الصّٰلِحٰتِ
مِنْ ذَکَرٍ اَوْ اُنْثٰی وَھُوَ مُؤْمِنٌ فَلَا کُفْرَانَ لِسَعْیِہٖ" ترجمہ: جو شخص نیک عمل کرے گا خواہ وہ
مرد ہو یا عورت بشرطیکہ وہ مومن ہے تو اس کی کوشش رائیگاں نہیں جائیگی یعنی اس کا عمل عند اللہ مقبول
ہوگا اس پر ثواب دیا جائے گا۔ اس آیت میں وھو مومن جملہ حالیہ ہے یعنی یعمل کی ضمیر فاعل سے حال
ہے اور حال اپنے عامل کے لئے قید اور شرط ہوا کرتا ہے۔

معلوم ہوا کہ ایمان عمل کے واسطے شرط ہے اور عمل مشروط ہے اور یہ بات یقینی ہے کہ مشروط شرط کے
اندر داخل نہیں ہوتا کیونکہ اگر مشروط یعنی عمل اپنی شرط یعنی ایمان کے اندر داخل ہو تو عمل کے واسطے ایمان کے
شرط ہونے سے ایمان میں داخل عمل کا بھی شرط ہونا لازم آئے گا۔ یعنی شئ کا خود اپنے لئے شرط ہونا لازم آتا ہے لہذا
مشروط یعنی عمل کا اپنی شرط یعنی ایمان کے اندر داخل ہونا اور ایمان کا جزء ہونا بھی محال ہے۔

چوتھی دلیل یہ ہے کہ اگر اعمال ایمان کی حقیقت میں داخل ہوکر ایمان کا جزء ہوتے تو کسی عمل کا ترک کرنے والا
مومن نہ رہتا کیونکہ جزء کے فوت ہونے سے کل بھی فوت ہو جاتا ہے۔ حالانکہ ایمان یعنی تارک عمل کا مومن نہ رہنا باطل
ہے کیونکہ نصوص میں بعض اعمال ترک کرنے والوں کے لئے ایمان کا ثبوت ہے۔ مثلاً قتل باہمی سے اجتناب
کا عمل ترک کرنے والوں یعنی باہم قتال کرنے والوں کو ارشاد باری "وَاِنْ طَائِفَتٰنِ مِنَ الْمُؤْمِنِیْنَ اقْتَتَلُوْا"
میں مومن کہا گیا ہے تو اسی طرح عقلاً یعنی اعمال کا ایمان کی حقیقت میں داخل ہونا اور ایمان کا جزء حقیقی ہونا
بھی باطل ہے۔ بہرحال ثابت ہوا کہ مذکورہ چاروں دلائل اعمال کے حقیقت ایمان کا جزء ہونے کی نفی
کرتے ہیں لہذا یہ دلائل صرف معتزلہ اور خوارج کے خلاف حجت ہیں۔ جو اعمال کو حقیقت ایمان میں داخل
کر کے تارک عمل کو ایمان سے خارج قرار دیتے ہیں۔ ان محدثین اور فقہاء کے خلاف یہ دلائل ہرگز حجت نہیں ہوسکتے
جو اعمال کو ایمان کامل کا جزء مانتے ہیں۔ بایں معنی کہ ترک عمل کی وجہ سے بندہ حقیقت ایمان سے خارج نہیں ہوتا
جس پر عذاب دائمی سے نجات کا مدار ہے بلکہ ایمان کامل سے خارج ہوگا جس پر جنت میں دخول اول کا
مدار ہے۔

قولہ، فہٰہنا مقامات: لفظ مقام اگر بضم میم ہے تو افعال سے اسم ظرف ہے اور اس کا معنی ما یقام علیہ الدلیل ہے، اور اگر بفتح میم ہے تو ثلاثی مجرد کا مصدر ہے اور اس کا معنی ما یقوم علیہ الدلیل ہے دونوں صورتوں میں مراد مسئلہ ہے جس پر دلیل قائم کی جاتی ہے یا دلیل قائم ہوتی ہے۔

قولہ، وقد سبقت تمسکات المعتزلة: الخ یعنی مصنفؒ کے قول والکبیرۃ لا تخرج العبد المؤمن من الایمان کے تحت اعمال کے جزو ایمان ہونے پر معتزلہ کی جو دلیلیں اور ان کے جوابات گذر چکے ہیں لیکن شارحؒ نے مجازاً تغلیب کے طور پر تمسکات کا اطلاق کیا ہے۔

القسم الثانی ان حقیقة الایمان لا تزید ولا تنقص لما مر انه التصدیق القلبی الذی بلغ حد الجزم والاذعان، وهذا لا یتصور فیه زیادة ولا نقصان حتی ان من حصل له حقیقة التصدیق فسواء اتی بالطاعات او ارتکب المعاصی فتصدیقه باق علی حاله لا تغیر فیه اصلاً، والآیات الدالة علی زیادة الایمان محمولة علی ما ذکره ابو حنیفة رحمه الله انهم کانوا آمنوا فی الجملة ثم یأتی فرض بعد فرض وکانوا یؤمنون بکل فرض خاص، وحاصله انه کان یزید بزیادة ما یجب به الایمان، وهذا لا یتصور فی غیر عصر النبی علیه السلام، وفیه نظر لان الاطلاع علی تفاصیل الفرائض ممکن فی غیر عصر النبی علیه السلام والایمان واجب اجمالاً فیما علم اجمالاً وتفصیلاً فیما علم تفصیلاً، ولا خفاء فی ان التفصیلی ازید بل اکمل، وما ذکر من ان الاجمالی لا ینحط عن درجته فانما هو فی الاتصاف باصل الایمان، وقیل ان الثبات والدوام علی الایمان زیادة علیه فی کل ساعة وحاصله انه یزید بزیادة الازمان لما انه عرض لا یبقی الا بتجدد الامثال، وفیه نظر لان حصول المثل بعد انعدام الشیء لا یکون من الزیادة فی شیء کما فی سواد الجسم مثلاً، وقیل المراد زیادة ثمرته واشراق نوره وضیائه فی القلب، فانه یزید بالاعمال وینقص بالمعاصی، ومن ذهب الی ان الاعمال جزء من الایمان فقبوله الزیادة والنقصان ظاهر ولهذا قیل ان هذه المسئلة فرع مسألة کون الطاعات جزءاً من الایمان، وقال بعض المحققین لا نسلم ان حقیقة التصدیق لا تقبل الزیادة والنقصان بل تتفاوت قوة وضعفاً للقطع بان تصدیق آحاد الامة لیس کتصدیق النبی علیه السلام ولهذا قال ابراهیم علیه السلام ولکن لیطمئن قلبی۔

ترجمہ: اور دوسرا مسئلہ یہ ہے کہ ایمان کی حقیقت زیادتی اور کمی کو قبول نہیں کرتی، بوجہ اس کے

اور تیسرا مذہب بعض محققین یعنی صاحب مواقف قاضی عضد الدین کا ہے۔ وہ ایمان کی حقیقت تصدیق کو قرار دینے کے باوجود کہتے ہیں کہ ہم یہ نہیں مانتے کہ تصدیق کمی اور بیشی کو قبول نہیں کرتی جیسا کہ جمہور کہتے ہیں بلکہ تصدیق میں قوت اور ضعف کے اعتبار سے تفاوت ہوتا ہے کیونکہ یہ بات یقینی ہے کہ افراد امت کی تصدیق نبی کی تصدیق کے برابر نہیں بلکہ نبی کی تصدیق قوی ہے اور اس کے مقابلہ میں افراد امت کی تصدیق ضعیف ہے اور قوت و ضعف کے اعتبار سے تفاوت ہونے ہی کی وجہ سے جب ابراہیم علیہ السلام نے اللہ تعالیٰ سے احیاء موتیٰ کی کیفیت دکھانے کی درخواست کی اور اللہ تعالیٰ نے پوچھا "أولم تؤمن" کیا تو ایمان نہیں رکھتا تب میں ابراہیم علیہ السلام نے فرمایا "بلیٰ ولٰکن لیطمئن قلبی" یعنی ایمان اور تصدیق حاصل تو ہے لیکن پھر بھی دیکھنا چاہتا ہوں تاکہ تصدیق کی زیادتی حاصل ہو۔

بقي ههنا بحث آخر وهو أن بعض القدرية ذهب إلى أن الإيمان هو المعرفة، وأطبق علماؤنا على فساده، لأن أهل الكتاب كانوا يعرفون نبوة محمد عليه السلام كما كانوا يعرفون أبناءهم مع القطع بكفرهم لعدم التصديق، ولأن من الكفار من كان يعرف الحق يقيناً وإنما كان ينكر عناداً واستكباراً، قال الله تعالى: وجحدوا بها واستيقنتها أنفسهم، فلا بد من بيان الفرق بين معرفة الأحكام واستيقانها وبين التصديق بها واعتقادها ليصح كون الثاني إيماناً دون الأول، والمذكور في كلام بعض المشايخ أن التصديق عبارة عن ربط القلب على ما علم من إخبار المخبر، وهو أمر كسبي يثبت باختيار المصدق، ولذا يثاب عليه ويجعل رأس العبادات، بخلاف المعرفة فإنها ربما تحصل بلا كسب كمن وقع بصره على جسم فحصل له معرفة أنه جدار أو حجر، وهذا ما ذكره بعض المحققين من أن التصديق هو أن تنسب باختيارك الصدق إلى المخبر حتى لو وقع ذلك في القلب من غير اختيار لم يكن تصديقاً وإن كان معرفة، وهذا مشكل، لأن التصديق من أقسام العلم وهو من الكيفيات النفسانية دون الأفعال الاختيارية، لأنا إذا تصورنا النسبة بين شيئين وشككنا في أنها بالإثبات أو النفي، ثم أقيم البرهان على ثبوتها فالذي يحصل لنا هو الإذعان والقبول لتلك النسبة، وهو معنى التصديق والحكم والإثبات والإيقاع، نعم تحصيل تلك الكيفية يكون بالاختيار في مباشرة الأسباب وصرف النظر ورفع الموانع ونحو ذلك، وبهذا الاعتبار يقع التكليف بالإيمان، وكأن هذا هو المراد بكونه

اختیار کے ساتھ ہوتی ہے اور اسی اعتبار سے ایمان کی تکلیف واقع ہوتی ہے اور گویا کہ تصدیق کے کسبی
اور اختیاری ہونے سے یہی مراد ہے اور تصدیق کے حصول میں معرفت کافی نہیں ہے۔ اس لئے کہ معرفت تو
بغیر کسب کے بھی بعض اوقات حاصل ہو جاتی ہے۔ ہاں اس یقینی معرفت کا جو اختیار کے ساتھ حاصل ہو تصدیق ہونا لازم
ہے اور اس میں کوئی حرج بھی نہیں کیونکہ اس وقت یہ معنی قائم ہو جائے گا جس کو فارسی میں گرویدن
سے تعبیر کیا جاتا ہے اور ایمان اور تصدیق اس کے علاوہ اور کچھ نہیں اور منکرین کفار کو اس تصدیق
کا حاصل ہونا تسلیم نہیں، اور بر تقدیر حاصل ماننے کی صورت میں ان کو کافر قرار دینا ان کے انکار باللسان اور
عناد و تکبر اور تکذیب و انکار کی علامات پر ان کے اصرار کی وجہ سے ہوگا۔

تشریح: ایمان شرعی کی حقیقت کے بارے میں اب تک چار مذاہب بیان ہو چکے ہیں۔ پہلا مذہب
یہ تھا کہ ایمان تصدیق بالقلب اور اقرار کا مجموعہ ہے۔ دوسرا مذہب یہ تھا کہ ایمان فقط تصدیق
ہے۔ اقرار باللسان ایمان کے دنیوی احکام کے اجراء کے لئے شرط ہے۔ یہ دونوں مذہب متکلمین اہل
السنت کے تھے۔ تیسرا مذہب جمہور محدثین اور اشاعرہ کے علاوہ فقہاء، معتزلہ اور خوارج کا تھا کہ ایمان تصدیق
اور اقرار اور عمل کا مجموعہ ہے اور چوتھا مذہب کرامیہ کا تھا کہ ایمان فقط اقرار کا نام ہے۔

ان چار مذاہب کے بیان سے فارغ ہونے کے بعد اب شارح علیہ الرحمۃ پانچواں مذہب بیان کر رہے
ہیں جو بعض قدریہ کا ہے۔ وہ یہ کہ ایمان اللہ اور اس کے رسول کی معرفت کا نام ہے۔ شارح رحمۃ اللہ علیہ
نے اس مذہب کے بطلان پر علماء اہل سنت کے اجماع کا دعویٰ کیا ہے اور بطلان کی دو دلیلیں بھی
ذکر کی ہیں۔ پہلی دلیل کا حاصل یہ ہے کہ اگر ایمان معرفت کا نام ہوتا تو اہل کتاب مومن ہوتے کیونکہ انہیں
رسول کی معرفت حاصل تھی وہ اپنی کتابوں میں مذکور آپ کی علامتوں کی وجہ سے جانتے تھے کہ
محمد صلی اللہ علیہ وسلم اللہ کے رسول ہیں جیسا کہ ارشاد خداوندی ہے الذین آتیناهم الکتاب یعرفونه
کما یعرفون ابناءهم مگر باوجود ان کو معرفت حاصل ہونے کے تصدیق نہ پائے جانے کی وجہ سے ہم ان
کے کافر ہونے کا یقین رکھتے ہیں۔

معلوم ہوا کہ ایمان معرفت کا نام نہیں۔ دوسری دلیل یہ کہ کفار میں سے بعض ایسے تھے جنہیں حق کی
یقینی معرفت حاصل تھی لیکن تکبر و عناد کی وجہ سے وہ انکار کرتے تھے۔ جیسا کہ آل فرعون کے بارے میں
اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے وجحدوا بها واستيقنتها انفسهم۔ ترجمہ: آل فرعون نے معجزات کا
انکار کیا حالانکہ دل سے وہ ان معجزات کے حق ہونے کا یقین رکھتے تھے۔ کفار قریش بھی آپ کو رسول
برحق جانتے تھے چنانچہ اپنی مجلسوں میں اعتراف بھی کرتے تھے۔ مگر تکبر و عناد کی وجہ سے مانتے نہیں تھے۔

اس سے معلوم ہوا کہ ایمان کے لئے نہ معرفت کافی ہے اور نہ استیقان۔ بلکہ تصدیق اور اعتقاد ضروری ہے۔

قولہ: فلابد من بیان الفرق الخ اور جب یہ بات ثابت ہوگئی کہ ایمان کے لئے معرفت اور استیقان کافی نہیں، بلکہ تصدیق اور اعتقاد ضروری ہے تو اب شارح معرفت و استیقان اور تصدیق و اعتقاد کے درمیان فرق بیان کر رہے ہیں تاکہ ثانی یعنی تصدیق و اعتقاد کا ایمان ہونا اور اول یعنی معرفت و استیقان کا ایمان نہ ہونا ثابت ہو جائے۔

حاصل فرق یہ ہے کہ تصدیق کسبی اور اختیاری ہے۔ اسی وجہ سے اس پر بندہ ثواب کا مستحق ہوتا ہے۔ درآنحالیکہ یہ بات متعین ہے کہ ثواب کا استحقاق اختیاری فعل پر ہی ہوتا ہے اور تصدیق کے اختیاری ہونے ہی کے سبب اس کو راس العبادات قرار دیا گیا۔ اور عبادات بھی اختیاری ہیں ورنہ شارع بندوں کو ان کا مکلف نہ بناتا۔ برخلاف معرفت کے کہ وہ بغیر کسب و اختیار کے بھی حاصل ہو جاتی ہے۔ مثلاً غیر اختیاری طور پر نگاہ کسی چیز پر پڑی جس سے اس چیز کے لکڑی ہونے یا پتھر ہونے کی معرفت حاصل ہوگئی۔

قولہ: هذا ما ذكره بعض المحققين الخ یعنی تصدیق و معرفت کے درمیان فرق بیان کرنے کے سلسلہ میں وہ جو کچھ میں نے ذکر کیا ہے، اور بعض محققین نے جو ذکر کیا ہے دونوں کا حاصل ایک ہی نکلتا ہے کہ تصدیق کسبی اور اختیاری ہے برخلاف معرفت کے کہ بعض دفعہ وہ غیر اختیاری طور پر بھی حاصل ہو جاتی ہے۔

قولہ: وههنا اشكال الخ تصدیق کو اختیاری کہنے پر شارح ایک اشکال ذکر کر رہے ہیں کہ تصدیق ایمانی جیسا کہ پہلے بیان کر چکے ہیں بعینہ تصدیق منطقی ہے اور تصدیق منطقی علم کی دو قسموں میں سے ایک قسم ہے۔ تو تصدیق ایمانی بھی علم کے اقسام میں سے ہوئی۔ اور علم کیفیات نفسانیہ میں سے ہے جو غیر اختیاری ہیں۔ افعال اختیاریہ میں سے نہیں ہے۔ اس لئے کہ جب ہمیں دو چیزوں مثلاً عالم اور حدوث کے درمیان نسبت کے بارے میں شک ہوتا ہے کہ نسبت ثبوتی ہے اور عالم حادث ہے یا دونوں کے درمیان نسبت سلبی ہے اور عالم حادث نہیں ہے۔ پھر جب دلیل پیش کی جاتی ہے اور کہا جاتا ہے کہ العالم متغير وكل متغير حادث۔ تو اس دلیل سے ہمیں عالم اور حدوث کے درمیان نسبت کے ثبوتی ہونے یعنی عالم کے حادث ہونے کا اذعان اور قبول حاصل ہوتا ہے۔ اور عقلاء کا اس بات پر اتفاق ہے کہ جو علم و اذعان دلیل و برہان سے حاصل ہو وہ غیر اختیاری ہے اگرچہ دلیل قائم کرنا اختیاری فعل ہے۔ جیسے کہ رویت بالبصر غیر اختیاری فعل ہے۔ اگرچہ آنکھ کا کھولنا اور اس کو حرکت دینا اختیاری ہے۔ بہرحال جب دلیل و برہان سے حاصل ہونے والا اذعان غیر اختیاری ہے تو تصدیق بھی غیر اختیاری ہوئی۔ کیونکہ تصدیق اور حکم اور اثبات اور ایقاع

سے اس کے علاوہ اور کچھ نہیں مراد لیتے اور شیخ کے کلام سے یہ ظاہر ہے کہ انھوں نے دونوں کا اتحاد مراد لیا ہے بایں معنی کہ دونوں میں سے ایک دوسرے سے جدا نہ ہو، مفہوم لغوی کے اعتبار سے اتحاد مراد نہیں لیا ہے۔ جیسا کہ کفایہ میں مذکور ہے کہ ایمان تو اللہ تعالیٰ کی ان اوامر اور نواہی میں تصدیق کرنا ہے جن کی اس نے خبر دی ہے اور اسلام اس کی الوہیت کے سامنے سرافگندہ ہونا اور فروتنی کرنا ہے اور یہ امر و نہی کو قبول کئے بغیر نہیں ہوگا تو ایمان باعتبار حکم کے اسلام سے جدا نہیں ہوگا۔ پس دونوں متغایر نہیں ہوں گے۔ اور جو تغایر مانے اس سے کہا جائے کہ اس شخص کا کیا حکم ہے جو مومن ہے اور مسلم نہیں ہے یا مسلم ہے اور مومن نہیں ہے۔ سو اگر دونوں میں سے ایک کے لئے ایسا حکم ثابت کرے جو دوسرے کے لئے ثابت نہیں ہے تب تو ٹھیک ہے ورنہ اس کے قول کا بطلان ظاہر ہے۔

پس اگر کہا جائے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد "قالت الاعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولکن قولوا اسلمنا" ایمان کے بغیر اسلام کے پائے جانے کے سلسلے میں صریح ہے۔ ہم کہیں گے کہ ہماری مراد یہ ہے کہ شرع میں جو اسلام معتبر ہے وہ بغیر ایمان کے نہیں پایا جائے گا اور آیت میں اسلام باطنی فرمانبرداری کے بغیر صرف ظاہری فرمانبرداری کے معنی میں ہے۔ ایمان کے باب میں تصدیق کے بغیر کلمہ شہادت کا تلفظ کرنے کے درجہ میں ہے۔ پھر اگر کہا جائے کہ آپ صلے اللہ علیہ وسلم کا ارشاد "اسلام یہ ہے کہ تو اس بات کی شہادت دے کہ اللہ کے سوا کوئی معبود نہیں، اور محمد اللہ کے رسول ہیں اور نماز ادا کرے اور زکوٰۃ دے اور رمضان کے روزے رکھے اور اگر تو استطاعت رکھے تو بیت اللہ کا حج کرے" یہ اس بات کی دلیل ہے کہ اسلام صرف اعمال کا نام ہے نہ کہ تصدیق قلبی کا۔ ہم جواب دیں گے کہ مراد یہ ہے کہ اسلام کے ثمرات اور اس کی علامات یہ ہیں جیسا کہ نبی علیہ السلام نے ان لوگوں سے جو آپ کے پاس آئے تھے پوچھا کیا تم جانتے ہو کہ اسلام کیا ہے۔ انھوں نے کہا کہ اللہ اور اس کے رسول زیادہ جانتے ہیں تو آپ نے فرمایا۔ اس بات کی شہادت دینا کہ اللہ کے سوا کوئی معبود نہیں اور یہ کہ محمد اللہ کے رسول ہیں، اور نماز ادا کرنا اور زکوٰۃ دینا اور رمضان کے روزے رکھنا اور غنیمت میں سے خمس دینا اور جیسا کہ آپ نے فرمایا ایمان کی ستر سے کچھ زائد شاخیں ہیں ان میں اعلیٰ لا الٰہ الا اللہ کہنا ہے اور ادنیٰ تکلیف دہ چیزوں کو راستہ سے ہٹا دینا ہے۔

تشریح جمہور اہل السنت والجماعت کا مذہب یہ ہے کہ ایمان اور اسلام دونوں ایک ہیں بایں معنی کہ دونوں کے درمیان تساوی ہے ہر مومن مسلم ہے اور ہر مسلم مومن ہے۔ اس دعوے پر شارح نے دلیل یہ پیش کی کہ اسلام کے معنی خضوع یعنی سرتسلیم خم کرنا اور انقیاد یعنی احکام کو قبول کرنا اور ماننا

کو قبول کرنے اور اس کی تصدیق کے بغیر حاصل نہیں ہوگا۔ اور امور یقینی کی تصدیق ہی ایمان ہے۔

معلوم ہوا کہ اسلام بغیر ایمان کے متحقق نہیں ہوگا تو پھر دونوں میں مصداق کے اعتبار سے تغایر بھی نہ ہوگا کیونکہ اشاعرہ کے نزدیک دو چیزوں میں تغایر کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ ان میں سے ایک دوسرے کے بغیر موجود اور متحقق ہو سکے۔ بہرحال جب دونوں کے درمیان مصداق کے اعتبار سے تغایر نہیں ہے تو پھر دونوں مصداق کے اعتبار سے متحد ہیں۔ جو مومن ہوگا وہ مسلم بھی ہوگا اور جو مسلم ہوگا وہ مومن بھی ہوگا اور اسی کا نام تساوی ہے اور اگر کوئی تغایر کا دعویٰ کرتا ہے کہ ایمان بغیر اسلام کے اور اسلام بغیر ایمان کے متحقق ہو سکتا ہے یعنی ایسا ہو سکتا ہے کہ ایک شخص مومن ہو اور مسلم نہ ہو یا مسلم ہو اور مومن نہ ہو تو ہم اس سے پوچھیں گے کہ بتاؤ ایسے شخص کے لئے کیا حکم ہے جو مومن ہو اور مسلم نہ ہو یا مسلم ہو اور مومن نہ ہو پس اگر ایک کے لئے کوئی حکم ثابت کرے جو دوسرے کے لئے ثابت نہ ہو تب تو ٹھیک ہے لیکن وہ ایسا حکم ثابت نہیں کر سکتا اور اگر ایک کے لئے ایسا حکم ثابت نہ کر سکے جو دوسرے کے لئے ثابت نہ ہو تو پھر اس کا تغایر کا دعویٰ غلط ہے۔ یہاں تک صاحب کفایہ کا کلام تھا۔

فان قیل قولہ تعالیٰ قالت الاعراب الخ اعتراض کا تعلق صاحب کفایہ کے قول فلا یتغایران سے ہے۔ آیت مذکورہ بنو اسد کے کچھ لوگوں کے بارے میں ہے جو وفد کے طور پر مدینہ آئے تھے اور قحط پڑنے کے زمانہ میں منافقانہ طور پر یعنی دل میں کفر مضمر رکھتے ہوئے انہوں نے کلمہ پڑھ لیا تھا۔ اس آیت میں ان اعراب سے جو بنو اسد سے تعلق رکھتے تھے ایمان کی نفی کی گئی ہے اور اسلام کا اثبات کیا گیا ہے۔ جس سے معلوم ہوا کہ اسلام بغیر ایمان کے متحقق ہو سکتا ہے اور دونوں میں سے ایک کا دوسرے کے بغیر متحقق ہونا ہی تغایر ہے۔ لہٰذا صاحب کفایہ کا یہ کہنا کہ دونوں متغایر نہیں ہیں کیونکر صحیح ہوگا۔

جواب کا حاصل یہ ہے کہ ایمان اور اسلام کے متغایر نہ ہونے اور ایمان کے بغیر اسلام کے متحقق نہ ہونے سے مراد یہ ہے کہ شریعت میں جو اسلام معتبر ہے وہ بغیر ایمان کے متحقق نہیں ہوگا۔ اور آیت میں ایمان کے بغیر جس اسلام کا ثبوت ہے وہ اسلام شرعی نہیں بلکہ اسلام لغوی ہے جس کے معنی انقیاد باطنی اور تصدیق قلبی کے بغیر ظاہری تابعداری کر لینا ہیں۔ ورنہ ظاہر ہے کہ انقیاد باطنی کے بغیر صرف ظاہری انقیاد کا نام ایمان نہیں ہوگا۔ جیسے تصدیق قلبی کے بغیر شہادتین کا تلفظ ایمان نہیں۔ تو اب آیت کا معنی یہ ہوگا کہ تم میں تصدیق قلبی کا وجود نہیں، ہاں یہ کہو کہ ہم نے زبان کی حد میں ظاہری فرمانبرداری اختیار کر لی ہے۔

قولہ فان قیل قولہ علیہ السلام الخ یہ بھی ایمان اور اسلام کے ایک ہونے اور دونوں کے تغایر نہ ہونے پر اعتراض ہے جس کا ماحصل یہ ہے کہ اس حدیث میں جو حدیث جبرئیل کے نام سے مشہور ہو

ہے۔ جب حضرت جبرائیل علیہ السلام نے آپ سے اسلام کے بارے میں پوچھا تو آپ نے اسلام کی تفسیر اقرار بالشہادتین اور اعمال سے فرمائی جو اس بات کی دلیل ہے کہ اسلام اقرار بالشہادتین اور اعمال کا مجموعہ ہے جبکہ ایمان کی حقیقت تصدیق قلبی ہے تو دونوں کے درمیان مغایرت ثابت ہوگئی۔

جواب کا ماحصل یہ ہے کہ ایمان اور اسلام دونوں کی حقیقت تصدیق قلبی ہے اور حدیث جبرائیل میں آپ کی مراد یہ ہے کہ اسلام کے ثمرات اور اس کی علامات یہ چیزیں ہیں چنانچہ اقرار بالشہادتین علامت ہے اسلام کی اور اعمال اور عبادات اسلام کے ثمرات ہیں جس طرح جب قبیلہ عبد القیس کا وفد آپ کی خدمت میں آیا تھا اور آپ نے ان سے ایمان کے بارے میں پوچھا تھا انہوں نے کہا اللہ اور اس کے رسول ہم سے زیادہ جانتے ہیں تو آپ نے ایمان کی تفسیر بھی اقرار بالشہادتین اور اعمال سے فرمائی حالانکہ تمام اہل السنت والجماعت کے نزدیک بھی ایمان کی حقیقت صرف تصدیق ہے اسی طرح ایک مشہور حدیث میں ہے کہ آپ نے فرمایا الایمان بضع وسبعون شعبة اعلاها قول لا اله الا الله وادناها اماطة الاذى عن الطريق۔ اس میں بھی آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایمان کو قول وعمل سے تعبیر فرمایا ہے کہ قول یعنی اقرار باللسان ایمان کی علامت ہے اور عمل اس کے ثمرات ہیں۔

وإذا وجد من العبد التصديق والإقرار صح له أن يقول أنا مؤمن حقا لتحقق الإيمان له ولا ينبغي أن يقول أنا مؤمن إن شاء الله تعالى لأنه إن كان للشك فهو كفر لا محالة وإن كان للتأدب وإحالة الأمور إلى مشيئة الله تعالى أو للشك في العاقبة والمآل لا في الآن والحال أو للتبرك بذكر الله أو للتبرؤ عن تزكية نفسه والإعجاب بحاله فالأولى تركه لما أنه يوهم بالشك ولهذا قال ولا ينبغي دون أن يقول لا يجوز لأنه إذا لم يكن للشك فلا معنى لنفي الجواز كيف وقد ذهب إليه كثير من السلف حتى الصحابة والتابعين وليس هذا مثل قولك أنا شاب إن شاء الله تعالى لأن الشباب ليس من الأفعال المكتسبة ولا مما يتصور بقاؤه عليه في العاقبة والمآل ولا مما يحصل به تزكية النفس والإعجاب بل مثل قولك أنا زاهد متق إن شاء الله تعالى وذهب بعض المحققين إلى أن الحاصل للعبد هو حقيقة التصديق الذي به يخرج عن الكفر لكن التصديق في نفسه قابل للشدة والضعف وحصول التصديق الكامل المنجي المشار إليه بقوله تعالى أولئك هم

المؤمنون حقا لهم درجات عند ربهم ومغفرة ورزق كريم، انما هو في مشيئة الله

ترجمہ اور جب بندہ سے تصدیق اور اقرار پایا جائے تو اس کے لئے یہ کہنا صحیح ہے کہ میں یقینی طور پر مومن ہوں اس لئے کہ ایمان کے متحقق ہونے کی وجہ سے، اور یہ کہنا مناسب نہیں کہ میں ان شاء اللہ مومن ہوں، اس لئے کہ اگر ان شاء اللہ کہنا شک کی وجہ سے ہے تو یہ کفر ہے اور اگر ادب اختیار کرنے اور تمام امور اللہ کی مشیت کے حوالہ کرنے یا انجام میں ثابت ہونے کے حال میں شک ہونے کی وجہ سے یا اللہ کے ذکر سے برکت حاصل کرنے یا اپنے آپ کو پاک قرار دینے سے اور اپنے حال پر خود پسندی سے براءت ظاہر کرنے کی غرض سے ہے تو بھی اس کا ترک کرنا اولیٰ ہے کیونکہ یہ شک کا وہم دلاتا ہے۔ اسی بنا پر مصنف نے لا ینبغی فرمایا، لا یجوز نہیں فرمایا۔ اس لئے کہ جب شک کی وجہ سے نہ ہو تو ناجائز ہونے کی کوئی وجہ نہیں، کیسے ناجائز ہو سکتا ہے جبکہ یہ بہت سے سلف کا حتی کہ صحابہ و تابعین کا مذہب ہے۔ اور یہ انا مومن ان شاء اللہ کہنا تمہارے قول انا شاب ان شاء اللہ کے مثل نہیں ہے۔ اس لئے کہ جوانی کسبی اور اختیاری افعال میں سے نہیں ہے اور نہ ان چیزوں میں سے ہے جن پر آئندہ باقی رہنے کا تصور کیا جائے اور نہ ایسی چیز ہے کہ جس سے اپنے آپ کو پاکیزہ کہنا اور خود پسندی حاصل ہو، بلکہ تمہارے قول انا زاهد متقی ان شاء اللہ کے مثل ہے۔ اور بعض لوگوں کا مذہب ہے کہ بندہ کو جو چیز حاصل ہوتی ہے وہ تصدیق ہے جس کی وجہ سے بندہ کفر سے خارج ہوتا ہے لیکن تصدیق فی نفسہ شدت اور ضعف کو قبول کرنے والی ہے اور عذاب سے نجات دلانے والی تصدیق کامل کا حصول جس کی طرف اللہ تعالیٰ کے ارشاد "اولئک هم المومنون حقا لهم درجات عند ربهم ومغفرة ورزق کریم" میں اشارہ کیا گیا ہے وہ صرف اللہ کی مشیت میں ہے۔

تشریح ایمان کے باب میں استثناء یعنی ان شاء اللہ کہنے اور انا مومن ان شاء اللہ کہنے کے جواز کے بارے میں ائمہ کا اختلاف ہے۔ امام شافعیؒ کا مذہب یہ ہے کہ استثناء مستحب ہے اور انا مومن حقا کہنا مکروہ ہے۔ اور امام ابوحنیفہؒ کا مذہب وہ ہے جو مصنفؒ نے بیان کیا کہ بندہ کے اندر جب تصدیق قلبی اور اقرار لسانی موجود ہو تو ایمان متحقق ہے اور اس کے لئے انا مومن حقا کہنا مناسب ہے اور انا مومن ان شاء اللہ کہنا مناسب نہیں کیونکہ اگر ان شاء اللہ کہنا شک کی وجہ سے ہے تب تو یہ کفر ہے اور اگر اللہ تعالیٰ کے ساتھ ادب کا رویہ اختیار کرنے اور تمام امور کو اللہ کی مشیت کے حوالہ کرنے یا فی الحال ایمان میں شک ہونے کی وجہ سے نہیں بلکہ انجام میں شک کی وجہ سے ہے کیونکہ دوام کے اندر بھی سے بندہ کسی وقت مامون نہیں۔ یا ان شاء اللہ کہنا اللہ کے ذکر سے برکت حاصل کرنے کی

غرض سے ہے۔ جیسے زیارت قبور کی دعا ہے السلام علیکم اهل الدیار من المومنین والمسلمین وانا ان شاء الله بکم لاحقون۔ اس دعا میں ان شاء اللہ کہنا محض اللہ کے ذکر سے برکت حاصل کرنے کی غرض سے ہے کیونکہ ایک نہ ایک دن مر کر مردوں سے ملنا یقینی ہے۔ یا ان شاء اللہ کہنا اپنے آپ کو پاکیزہ رکھنے اور اپنے حال پر خود پسندی سے برات اور بیزاری ظاہر کرنے کے لئے ہے تو یہ چاروں وجوہ جائز ہیں۔ پھر بھی استثناء کو ترک کرنا ہی اولیٰ اور مناسب ہے کیونکہ یہ ایمان میں شک ہونے کا وہم دلاتا ہے اس کے لئے کہ ترک استثناء اولیٰ ہے۔ صاحب تبیین مصنف نے لاینبغی کہا یعنی انا مومن ان شاء اللہ کہنا مناسب نہیں ہے یہ نہیں کہا کہ جائز نہیں۔ اس لئے کہ جب ایسا کہنا شک کی وجہ سے نہ ہو بلکہ مذکورہ وجوہ جواز میں سے کسی وجہ سے ہو تو ناجائز ٹھہرانے کی کوئی وجہ نہیں۔ اور کیسے ناجائز ہو سکتا ہے جب کہ بہت سے سلف حتی کہ صحابہ اور تابعین جواز کے قائل ہیں۔

قولہ: ولیس هذا مثل قولک۔ الخ ایمان کے باب میں استثناء یعنی انا مومن ان شاء اللہ کہنے کے عدم جواز پر صاحب تحفہ نے یہ دلیل پیش کی ہے کہ انا مومن ان شاء اللہ کہنا انا شاب ان شاء اللہ کہنے کے مثل ہے اور اس بات میں شک کی کوئی گنجائش نہیں کہ ثانی جملہ کلام لغو ہے تو اسی طرح اول بھی لغو ہے۔ شارح رحمۃ اللہ علیہ نے جواب دیا کہ دونوں کلام یکساں نہیں ہیں۔ اولاً اس لئے کہ شباب کسبی اور اختیاری نہیں۔ جبکہ ایمان اور تصدیق کسبی اور اختیاری ہے۔ ثانیاً اس لئے کہ شباب کا زوال یقینی ہے اس پر بقاء کا تصور نہیں کیا جا سکتا جبکہ ایمان پر بقاء متصور ہے۔ ثالثاً اس لئے کہ شباب اعمال صالحہ میں سے نہیں جس پر آدمی فخر کر سکے اور عجب اور خود پسندی میں مبتلا ہو۔ بر خلاف ایمان کے کہ وہ راس العبادات ہے۔ اس کی وجہ سے آدمی خود پسندی میں مبتلا ہو سکتا ہے بلکہ انا مومن ان شاء اللہ کہنا حضرت کے قول انا زاهد متق ان شاء اللہ کے مثل ہے۔ کیونکہ ایمان اور زہد اور تقویٰ سب ہی کسبی اور اختیاری ہیں۔ جن پر آئندہ بھی باقی رہنا متصور ہے اور جس کی وجہ سے آدمی خود پسندی کا شکار ہو جاتا ہے تو جس طرح زہد اور تقویٰ میں استثناء بالاجماع جائز ہے اسی طرح ایمان میں بھی استثناء جائز ہوگا

قولہ: وذهب بعض المحققین۔ الخ ایمان کے باب میں استثناء کو جائز قرار دینے کے سلسلہ میں بعض محققین کا مذہب یہ ہے کہ نفس تصدیق جو بندہ کو کفر سے نکال لائے وہ تو بندہ کو حاصل ہے لیکن تصدیق کی نفس شدت اور ضعف کو قبول کرنے والی ہے کیونکہ اس پر اجماع ہے کہ حضرات انبیاء کی تصدیق امت کی تصدیق سے اقویٰ اور راسخ ہے اور بحث اس سے پہلے گذر چکی ہے اور اس تصدیق کامل

کا حصول جو عذاب سے نجات دلانے والا ہے جو یقینی تصدیق ہوگی جو مرتے دم تک باقی رہے جس کی طرف اشارہ خداوندی " اولٰئک ھم المؤمنون حقا لھم درجٰت عند ربھم ومغفرۃ ورزق کریم " میں اشارہ ہے۔ وہ اللہ کی مشیت میں ہے اور اس کے اعتبار سے استثناء یعنی انا مومن ان شاء اللہ کہنا جائز ہوگا اور اس صورت میں اس کا معنی انا مومن کا معنی آج ان شاء اللہ ہوگا۔ تو اس کے جواز میں شبہ کی گنجائش نہیں، بلکہ اس معنی میں استثناء کو ترک کرنا جائز نہ ہوگا۔

ولما نقل عن بعض الاشاعرۃ انہ یصح ان یقال انا مومن ان شاء اللہ تعالی بناء علی ان العبرۃ فی الایمان والکفر والسعادۃ والشقاوۃ بالخاتمۃ حتی ان المومن السعید من مات علی الایمان وان کان طول عمرہ علی الکفر والعصیان وان الکافر الشقی من مات علی الکفر نعوذ باللہ من ذلک وان کان طول عمرہ علی التصدیق والطاعۃ علی ما اشیر الیہ بقولہ تعالی فی حق ابلیس وکان من الکافرین وبقولہ علیہ السلام السعید من سعد فی بطن امہ والشقی من شقی فی بطن امہ اشار الی ابطال ذلک بقولہ والسعید قد یشقی بان یرتد بعد الایمان نعوذ باللہ من ذلک والشقی قد یسعد بان یؤمن بعد الکفر والتغیر یکون علی السعادۃ والشقاوۃ دون الاسعاد والاشقاء وھما من صفات اللہ تعالی لما ان الاسعاد تکوین السعادۃ والاشقاء تکوین الشقاوۃ ولا تغیر علی اللہ ولا علی صفاتہ لما مر من ان القدیم لا یکون محلا للحوادث والحق انہ لا خلاف فی المعنی لانہ ان ارید بالایمان والسعادۃ مجرد حصول المعنی فھو حاصل فی الحال وان ارید ما یترتب علیہ النجاۃ والثمرات فھو فی مشیئۃ اللہ تعالی لا قطع بحصولہ فی الحال فمن قطع بالحصول اراد الاول ومن فوض الی المشیئۃ اراد الثانی۔

ترجمہ اور جب بعض اشاعرہ سے یہ منقول ہے کہ یہ صحیح ہے کہ انا مومن ان شاء اللہ کہا جائے، اس بنا پر کہ ایمان و کفر اور سعادت و شقاوت میں اعتبار خاتمہ کا ہے حتی کہ مومن سعید وہی ہے جس کی موت ایمان پر واقع ہوئی ہو، اگرچہ عمر بھر کفر اور معصیت پر رہا ہو، اور کافر شقی وہ ہے جس کی موت کفر پر ہو اگرچہ عمر بھر تصدیق اور اطاعت پر رہا ہو، جیسا کہ اس کی طرف اشارہ ہے اللہ تعالی کے ارشاد وکان من الکافرین میں جو ابلیس کے حق میں ہے، اور نبی علیہ السلام کے ارشاد والسعید من سعد فی بطن امہ والشقی من شقی فی بطن امہ میں۔ تو مصنف نے یہ کہہ کر اس کے ابطال کی طرف اشارہ کیا کہ سعید کبھی شقی ہو جاتا ہے، بایں طور کہ معاذ اللہ وہ ایمان لانے کے بعد مرتد ہو جائے اور شقی بعض دفعہ سعید ہو جاتا ہے، بایں طور وہ کفر کے بعد ایمان لے آئے۔ اور تغیر سعادت اور شقاوت پر

ہوتا ہے مذکر سعادة اور اشقاء پر جانا کہ اسعاد اور اشقاء اللہ تعالیٰ کی صفات میں سے ہیں کیونکہ اسعاد کے معنی تکوین سعادت اور اشقاء کے معنی تکوین شقاوت ہیں اور اللہ تعالیٰ کی ذات پر تغیر واقع نہیں ہوتا اور نہ اس کی صفات پر اس لئے کہ پہلے گزر چکا ہے کہ قدیم محل حوادث نہیں ہو سکتا۔ اور حق یہ ہے کہ حقیقت کے اعتبار سے کوئی اختلاف نہیں ہے۔ کیونکہ اگر ایمان اور سعادت سے محض معنی یعنی تصدیق کا حصول مراد ہے تو وہ فی الحال حاصل ہے۔ اور اگر وہ تصدیق مراد ہے جس پر نجات اور ثمرات مرتب ہوں گے تو وہ اللہ تعالیٰ کی مشیت میں ہے فی الحال اس کے حصول کا کوئی یقین نہیں۔ تو جس نے حصول کا یقین کیا اس نے پہلا معنی مراد لیا اور جس نے مشیت کے سپرد کیا اس نے دوسرے معنی کا ارادہ کیا۔

تشریح بعض اشاعرہ نے کہا کہ ایمان اور کفر اسی طرح سعادت اور شقاوت کے سلسلہ میں اعتبار خاتمہ کا ہے۔ حتیٰ کہ مومن سعید وہ شخص ہے جس کی موت ایمان پر ہوئی ہو اگرچہ عمر بھر وہ کفر اور معصیت میں مبتلا رہا ہو اور کافر شقی وہ شخص ہے جس کی موت معاذ اللہ کفر پر ہوئی ہو اگرچہ وہ عمر بھر ایمان اور طاعت پر رہا ہو۔ اور خاتمہ کے بارے میں بندہ کو کچھ خبر نہیں کہ ایمان پر ہوگا یا نہیں۔ بلکہ وہ اللہ کی مشیت پر موقوف ہے اس لئے انا مومن ان شاء اللہ کہنا درست ہے۔ ماتن نے اس قول کی تردید کرتے ہوئے کہا کہ سعید بعض دفعہ شقی ہو جاتا ہے۔ بایں طور کہ وہ ایمان لانے کے بعد نعوذ باللہ مرتد ہو جائے۔ اسی طرح شقی بعض دفعہ سعید ہو جاتا ہے۔ بایں طور کہ وہ کفر کے بعد ایمان لے آئے اور معصیت میں مبتلا رہنے کے بعد طاعت اور عبادت کرنے لگے۔

قولہ: والتغیر الخ یہ ایک اشکال کا جواب ہے اشکال یہ ہے کہ سعید کے شقی ہونے اور شقی کے سعید ہونے سے سعاد اور اشقاء میں تغیر لازم آتا ہے جو اللہ تعالیٰ کی صفات میں سے ہے اور اللہ کی صفات میں تغیر محال ہے۔ جواب کا حاصل یہ ہے کہ سعادت اور شقاوت بندہ کی صفت ہے اس میں تغیر ہو سکتا ہے اور اللہ کی صفت تو اسعاد بمعنی تکوین سعادت اور اشقاء بمعنی تکوین شقاوت ہے۔ اس میں کوئی تغیر نہیں ہوتا۔ ایک شخص کے ساتھ کبھی صفت اسعاد کا تعلق ہوتا ہے اور کبھی صفت اشقاء کا۔ جس طرح ایک ہی شخص کے ساتھ کبھی احیاء کا تعلق ہوتا ہے اور کبھی اماتت کا۔ بایں ہمہ صفت تکوین میں کوئی تغیر نہیں ہوتا۔

قولہ: والحق انہ لاخلاف الخ یعنی حنفیہ اور شافعیہ کے درمیان اختلاف حقیقی نہیں ہے کیونکہ اگر ایمان سے اس کی حقیقت یعنی تصدیق و اقرار کا حصول ہے تو وہ فی الحال حاصل ہے۔ اور اگر اس سے مراد وہ ایمان ہے جس پر آخرت کی نجات مرتب ہوتی ہے یعنی ایمان خاتمہ، تو وہ اللہ کی مشیت میں ہے۔ بندہ کو اس کی کچھ خبر نہیں۔ تو جس نے اس کے حصول کا یقین ظاہر کرتے ہوئے "انا مومن"

مخلوق کے درمیان بندہ کا سفیر اور واسطہ ہوتا ہے تاکہ اللہ تعالیٰ اس بندہ کی سفارت اور توسط سے دنیا
اور آخرت سے متعلق ان احوال و مسائل میں پیش آنے والے بندوں کے شکوک و شبہات کا ازالہ کرے۔
جن کے ادراک سے ان کی عقلیں قاصر ہیں۔ اسی بناء پر مصنفؒ نے فرمایا کہ ارسال رسول میں بڑی حکمت اور
بندوں کے بہت فائدے ہیں۔ مثلاً جن امور کی معرفت میں عقل انسانی کافی ہے۔ جیسے وجود باری علم
باری وغیرہ ان امور میں رسول کی سفارت سے طاقت پہنچانا۔ اور جن امور میں عقل انسانی کافی نہیں ہے ان کا
رسول کے ذریعہ ان کی مدد کرنا۔ اور ان دواؤں اور غذاؤں کے نفع اور نقصان کو رسول کے ذریعہ بیان
کرنا جنہیں تجربہ کے ذریعہ جاننے کے لئے صدیاں چاہئیں۔ نیز زہریلی غذاؤں اور دواؤں کا تجربہ خطرہ سے خالی
نہیں۔ اسی طرح علم و عمل میں افراد انسانی کو ان کی استعداد کے مطابق کامل بنانا۔ اسی طرح سے اعمال حسنہ کی
طرف لوگوں کو راغب کرنے کے لئے اطاعت گزار بندوں کے ثواب کی تفصیلات اور اعمال سیئہ سے لوگوں
کو دور رکھنے کی غرض سے نافرمان بندوں کے عقاب کی تفصیلات بیان کرنا وغیرہ بے شمار فوائد و مصالح
ہیں اسی لئے معتزلہ جو اللہ تعالیٰ پر اصلح للعبد کے وجوب کے قائل ہیں۔ ارسال رسل کو اللہ تعالیٰ پر واجب قرار
دیتے ہیں۔ بایں معنی کہ اس کا ترک محال ہے اور اللہ تعالیٰ پر اصلح للعبد کے وجوب کی نفی اور اس کی دلیل
ماسبق میں گذر چکی وہاں دیکھ لیا جائے۔ اور ماتریدیہ بھی ارسال رسل کو واجب کہتے ہیں مگر بایں معنی
نہیں کہ اس کے ترک پر اللہ تعالیٰ قادر نہ ہوں۔ جیسا کہ معتزلہ کا مذہب ہے بلکہ بایں معنی کہ عادت الٰہیہ
ارسال رسل کے متعلق جاری ہے۔ اس لئے حکمت اور مصلحت ارسال کے وقوع کو ترجیح دیتی ہے اگرچہ
اس کا ترک بھی جائز ہے اور ترک ارسال پر اللہ تعالیٰ قادر ہے۔

ماتریدیہ ازروئے وجوب کہتے ہیں کہ یہ وجوب من اللہ ہے علی اللہ نہیں ہے۔ اور سُمنیہ ارسال رسل کو محال
قرار دیتے ہیں۔ اور دو دلیل یہ پیش کرتے ہیں کہ ارسال یعنی رسول بنانا اللہ تعالیٰ کے یہ کہنے پر موقوف ہے کہ میں
نے تم کو رسول بنایا اور اس بات کا یقین کرنے کا کوئی ذریعہ نہیں کہ اللہ نے ہی یہ فرمایا ہو۔ کیونکہ ہو سکتا
ہے کہ کسی جن کا کلام ہو۔ اس کا جواب یہ ہے کہ ایسا ممکن ہے کہ اللہ تعالیٰ نے کوئی دلیل پیدا فرمادی ہو جو اللہ کا
کلام ہونے پر دلالت کرے۔ یا بدیہی علم عطا فرمادے۔ دوسری دلیل یہ پیش کرتے ہیں کہ فرشتہ وحی جبرائیل
اگر جسم ہے تو پھر حاضرین میں سے ہر ایک کو دیکھنا چاہئے۔ حالانکہ ایسا نہیں ہے۔ اور اگر مجرد عن الجسم
ہے تو پھر مجرد عن الجسم کا دیکھنا ہر ایک کے لئے محال ہے۔ اور بغیر دیکھے رسول کس طرح یقین کر سکتا ہے کہ
جو آواز سنائی دے رہی ہے وہ جبرائیل کی آواز ہے ابلیس کی نہیں۔ اس کا جواب یہ ہے کہ رویت کا
خالق اللہ سبحانہ تعالیٰ ہیں۔ وہ ایسا کر سکتے ہیں کہ رسول پر فرشتۂ وحی کو منکشف کر دیں اور دوسروں

سے پوشیدہ رکھیں اور براہمہ ارسال رسل کو محال نہیں کہتے کیونکہ بعض براہمہ حضرت آدم اور حضرت ابراہیم علیہما السلام کی نبوت کے قائل ہیں، مگر کہتے ہیں کہ رسول کی کوئی حاجت نہیں کیونکہ رسول جو احکام لائے گا وہ دو حال سے خالی نہیں یا تو عقل کے موافق ہوں گے ایسی صورت میں آدمی خود ہی ان پر عمل کرے گا، رسول نہ لائے جب بھی یا خلاف عقل ہوں گے ایسی صورت میں انھیں رد کر دے گا۔ اگرچہ ان کو رسول لائے تو پھر رسول کی کوئی حاجت نہیں۔

جواب اس کا یہ ہے کہ بعض امور ایسے ہیں جن کے حسن و قبح کی معرفت میں عقل کافی نہیں ہے اس لئے ان کا حسن و قبح بتلانے کے لئے رسول کی حاجت ہے۔ اور جمہور اشاعرہ کا مذہب یہ ہے کہ ارسال رسل ممکن ہے، بایں معنی کہ عقل اس کی جانب وقوع کو ترجیح نہیں دیتی بلکہ محض ارادہ الٰہی کی وجہ سے جانب وقوع کو ترجیح حاصل ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ کے افعال معلل بالاغراض نہیں ہیں۔ وہ جو کام چاہتے ہیں بغیر کسی غرض اور حکمت و مصلحت وغیرہ بغیر کسی داعی اور باعث کے کرتے ہیں۔
شارح رحمۃ اللہ علیہ نے باوجود اشعری ہونے کے اپنے قول ”و لا یمکن“ سے جمہور اشاعرہ کے مذہب کی نفی کر کے اس مسئلہ میں ماتریدیہ کے مذہب کی طرف رجحان ظاہر کیا ہے۔

قولہ۔ ”مشعرات الخ“ یعنی مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے اپنے قول ”و قد ارسل اللہ الخ“ سے وقوع ارسال کی طرف اور اپنے قول ”مبشرین منذرین ومبینین الخ“ سے فائدہ ارسال کی طرف اور اپنے قول ”و ایدھم بالمعجزات الخ“ سے رسالت کے طریق ثبوت کی طرف اور اپنے قول ”و اول الانبیاء آدم الخ“ سے ان بعض حضرات کی تعیین کی طرف اشارہ کیا ہے جن کی رسالت ثابت ہے۔

قولہ: ”رسلا من البشر الی البشر“ فرمانا اکثر کے اعتبار سے۔ ورنہ اہل حق کا مذہب یہ ہے کہ جناب رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم جن اور بشر دونوں کے رسول تھے۔ پھر الی البشر میں بشر سے عام بشر مراد ہیں، اس لئے ارشاد الٰہی ”اللہ یصطفی من الملائکۃ رسلا“ سے اعتراض وارد نہیں ہوتا کہ جب اللہ تعالیٰ نے ملائکہ کو بھی رسول بنایا ہے تو پھر مصنف نے ”رسلا من البشر“ کیوں فرمایا۔ اس لئے کہ ملائکہ عام انسانوں کے اعتبار سے رسول نہیں ہیں، بلکہ انبیاء البشر کو اللہ کا پیغام پہونچانے کے اعتبار سے رسول ہیں، حاصل یہ کہ وہ رسول الی عامۃ البشر نہیں ہیں بلکہ رسول الی انبیاء البشر ہیں۔
البتہ اس بات میں اختلاف ہے کہ جنات رسول ہوئے ہیں یا نہیں۔ بعض نے ارشاد الٰہی ”یا معشر الجن والانس الم یاتکم رسل منکم“ سے استدلال کرتے ہوئے کہا کہ جنات میں بھی رسول ہوئے ہیں، کیونکہ منکم کی ضمیر خطاب جن و انس دونوں کو شامل ہے اور بعض کو

نے اس کا انکار کرتے ہوئے آیت کا جواب دیا کہ آیت میں رسل جن سے مراد وہ جنات ہیں جو نبی علیہ السلام کے احکام شریعت سن کر اپنی قوم کو پہنچاتے تھے۔ جیسے وہ جنات جنھوں نے بطن نخلہ میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے قرآن سن کر اپنی قوم کو جا کر ڈرایا تھا۔ جن کا قصہ سورۂ جن میں مذکور ہے۔

قولہ: وخواص الاجسام الخ ادویہ کے منافع اور ان کی مضرتیں وحی کے ذریعہ معلوم ہوئی ہیں اور اطباء نے انھیں انبیاء سے لیا ہے۔

قولہ: وکذا لجعل الصفات الخ تقدیر عبارت ہے۔ جعل الاحکام الواقعۃ فی الصفات۔

قولہ: منہا ما ھو ممکن الخ مثلاً اللہ تعالیٰ کی صفت سمع و بصر اور حشر اجساد اور آسمان پر سدرۃ المنتہی اور لوح محفوظ کا وجود کہ یہ سب چیزیں ممکن بالذات ہیں۔ عقل ان کی معرفت کے لئے کافی نہیں اس لئے ان باتوں کو بیان کرنے کے لئے ارسال رسول کی ضرورت ہے۔ اور بعض احکام عقلاً واجب اور ضروری ہیں مثلاً عالم کا حادث ہونا اور بعض ممتنع ہیں مثلاً باری تعالیٰ کا شریک ہونا۔ اس قسم کے احکام نظر و استدلال سے معلوم ہونگے۔ اب اگر انھیں نظر و استدلال پر چھوڑ دیا جائے تو پھر لوگوں کو ان امور کے جاننے کے واسطے نظر و استدلال میں لگے رہنے سے دوسرے کام کاج کی فرصت ہی نہ ملے گی۔ اور ان کے معاد و معاش کا کام کاج بند ہو کر رہ جائیں گے۔ اس لئے حکمت الٰہیہ مطلوب ان امور کو بیان کرنے کے لئے ارسال رسل کی متقاضی ہوئی اور اللہ تعالیٰ نے اپنے فضل اور اپنی مہربانی سے لوگوں کے پاس اپنا رسول بھیجا۔ جیسا کہ اپنے ارشاد وما ارسلناک الا رحمۃ للعالمین میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی بعثت کو دنیا جہاں والوں کے حق میں اپنی رحمت اور مہربانی قرار دیا۔

وایدھم ای الانبیاء بالمعجزات الناقضات للعادات جمع معجزۃ وھی امر یظہر بخلاف العادۃ علی ید مدعی النبوۃ عند تحدی المنکرین علی وجہ یعجز المنکرین عن الاتیان بمثلہ وذلک لانہ لولا التأیید بالمعجزۃ لما وجب قبول قولہ ولما بان الصادق فی دعوی الرسالۃ عن الکاذب وعند ظہور المعجزۃ یحصل الجزم بصدقہ بطریق جری العادۃ بان اللہ تعالی یخلق العلم بالصدق عقیب ظہور المعجزۃ وان کان عدم خلق العلم ممکنا فی نفسہ وذلک کما اذا ادعی احد بمحضر من جماعۃ انہ رسول ہذا الملک الیہم ثم قال للملک ان کنت صادقا فخالف عادتک وقم من مکانک ثلاث مرات ففعل یحصل للجماعۃ علم ضروری عادی بصدقہ فی مقالتہ وان کان الکذب ممکنا فی نفسہ فان الامکان الذاتی بمعنی التجویز

العقل لا ینافی حصول العلم القطعی کما فی امکان جبل احد لم ینقلب ذھبا مع امکانہ فی نفسہ فکذا ھھنا یحصل العلم بصدقہ بموجب العادۃ لانھا احد طرق العلم کالحس ولا یقدح فی ذلک امکان کون المعجزۃ من غیر اللہ تعالیٰ او کونھا لا لغرض التصدیق او کونھا لتصدیق الکاذب الی غیر ذلک من الاحتمالات کما لا یقدح فی العلم الضروری بحرارۃ النار امکان عدم الحرارۃ للنار بمعنی انہ لو قدر عدمھا لم یلزم منہ محال۔

ترجمہ اور خارق عادت معجزات سے ان انبیاء کی تائید فرمائی۔ معجزات معجزہ کی جمع ہے اور معجزہ ایسا امر ہے جو مدعی نبوت کے ہاتھ پر منکرین کو تحدی اور چیلنج کرنے کے وقت ایسے انداز پر ظاہر ہو جو منکر کو اس کا مثل پیش کرنے سے عاجز کر دے۔ اور یہ اس لئے کہ اگر معجزہ کے ذریعہ تائید نہ ہوتی تو اس کے قول کو قبول کرنا واجب نہ ہوتا۔ اور دعوی رسالت میں سچے جھوٹے سے ممتاز نہ ہوتے اور معجزہ ظاہر ہونے کے وقت عادت جاری رہنے کے طریقہ پر اس کی سچائی کا یقین حاصل ہو جاتا ہے۔ بایں طور کہ اللہ تعالیٰ معجزہ کے ظاہر ہونے کے بعد سچائی کا علم پیدا فرما دیتے ہیں۔ اگرچہ علم نہ پیدا کرنا بھی فی نفسہ ممکن ہے اور یہ ایسا ہے جیسے ایک شخص بھرے مجمع میں یہ دعوے کرے کہ وہ اس بادشاہ کی طرف سے ان کا رسول ہے۔ پھر بادشاہ سے کہے کہ اگر میں سچا ہوں تو تم اپنی عادت کے خلاف اپنی جگہ سے تین مرتبہ اٹھو بیٹھو۔ پس بادشاہ اگر ایسا کرے تو مجمع کو اس شخص کے اپنی بات میں سچا ہونے کا علم ضروری عادی حاصل ہو جائے گا۔ اگرچہ فی نفسہ اس کا کاذب ہونا بھی ممکن ہے۔ کیونکہ امکان ذاتی بمعنی جواز عقلی علم قطعی حاصل ہونے کے منافی نہیں ہے۔ جیسے ہمارا اس بات کا یقین کرنا کہ احد پہاڑ سونا نہیں بن گیا ہے۔ باوجود اس کے فی نفسہ ممکن ہونے کے۔ تو اسی طرح یہاں بھی بمقتضائے عادت اس کے سچا ہونے کا علم حاصل ہو جائے گا اس لئے کہ حواس کی طرح عادت بھی علم کا ذریعہ ہے۔ اور اس علم کے حصول میں معجزہ کے غیر اللہ کی طرف سے ہونے یا تصدیق کے علاوہ کسی اور غرض کے لئے ہونے یا کاذب کی تصدیق کے لئے ہونے وغیرہ احتمالات کا امکان مضر نہیں ہوگا۔ جس طرح آگ کے گرم ہونے کے علم ضروری میں آگ کے گرم نہ ہونے کا امکان مضر نہیں ہے۔ بایں معنی کہ اگر اس کو گرم نہ ہونا فرض کر لیا جائے۔ تو اس سے کوئی محال بھی لازم نہیں آئے گا۔

تشریح جب اللہ تعالیٰ کسی کو نبوت اور رسالت سے مشرف فرماتے ہیں تو اس کو دو چیزیں عطا فرماتے ہیں۔ ایک تعلیم اور دوسری تائید۔ تعلیم تو اصل نبوت ہے اور تائید

دلیل نبوت ہے۔ اس لئے کہ جیسا کہ معلوم ہو چکا ہے کہ رسالت اللہ تعالیٰ اور بندوں کے درمیان ایک
طرح کی سفارت ہے۔ اور سفیر کے لئے کوئی نشان امتیازی ہونا ضروری ہے جس سے اس کا سفیر اور رسول
ہونا معلوم ہو۔ چنانچہ اللہ تعالیٰ نے اپنے رسولوں کے ہاتھ پر اپنی قدرت کے ایسے کرشمے اور نشانات
ظاہر فرمائے ہیں جن کا انسانوں سے صدور اور ظہور عادۃً محال ہے۔ جن کے دیکھنے والوں کو اس بات کا علم
ضروری حاصل ہو جاتا ہے کہ جن کے ہاتھوں پر یہ نشانات ظاہر ہوئے ہیں وہ اللہ کے رسول ہیں اور اپنے
دعوئ رسالت میں سچے ہیں۔ کیونکہ یہ نشانات قدرت بشریہ سے بالا اور برتر ہیں بغیر تائید خداوندی کے
کسی بشر سے ان کا ظاہر ہونا محال ہے۔ اور ظہور معجزہ کے وقت مدعی رسالت کی سچائی کا علم ضروری ہو
جانے کی بات بھی کہ اللہ تعالیٰ نے یہ عادت جاری کر رکھی ہے کہ ظہور معجزہ کے بعد دیکھنے والوں کے دل میں مدعی رسالت کی سچائی کا
علم ضروری پیدا فرما دیتے ہیں۔ اگرچہ علم ضروری پیدا نہ کرنا بھی ممکن ہے کہ معجزہ کے بعد مدعی رسالت کی سچائی کا علم پیدا ہوئے بغیر حاصل ہو جانا ممکن ہے جیسا کہ
جیسے اگر کوئی شخص کسی مجمع میں دعویٰ کرے کہ میں اس بادشاہ کا رسول ہوں اور جب وہ اس کے ثبوت کی تصدیق کا مطالبہ کریں تو وہ بادشاہ سے
کہے کہ اگر میں آپ کا رسول ہوں تو میرے دعوے کی تصدیق کے لئے اگر میں سچا ہوں تو آپ اپنی عادت کے خلاف اپنی جگہ سے تین مرتبہ
اٹھیں اور بیٹھیں۔ اور بادشاہ نے ایسا کیا ہو تو دیکھنے والوں کو اس شخص کے اپنے دعوے میں سچائی کا علم ضروری عادی
حاصل ہو جائے گا۔ اگرچہ کاذب ہونا بھی فی نفسہٖ ممکن ہے کیونکہ ہو سکتا ہے کہ بادشاہ کا اٹھنا بیٹھنا اس
مدعی رسالت کی تصدیق کے لئے نہ ہو بلکہ کسی اور مقصد کے لئے ہو مثلاً یہ ظاہر کرنے کے لئے کہ وہ اپنی
رعایا کے ایک فرد کی فرمائش پوری کرنے سے اس قدر دلچسپی رکھتا ہے کہ اپنی حیثیت عزل کا بھی لحاظ
نہیں رکھتا۔ یا کاذب کی تصدیق کے لئے ہو۔ ان امکانات کے باوجود اس شخص کی سچائی کا علم یقین
حاصل ہو جاتا ہے۔ اس لئے کہ امکان ذاتی بمعنی عقل کا جائز قرار دینا علم قطعی حاصل ہونے کے منافی ہی
نہیں۔ جیسے احد پہاڑ کا سونا ہو جانا ممکن بالذات ہے مگر یہ امکان ذاتی ہونا اس یقین کے منافی اور اس
میں حارج نہیں ہے کہ وہ سونا نہیں بنا ہے تو اسی طرح معجزہ کا ظاہر ہونے کے وقت مدعی رسالت کی سچائی کا
عادت الٰہی کے بموجب علم قطعی حاصل ہو جاتا ہے۔ اس لئے کہ عادت بھی حواس کی طرح حصول علم کا ذریعہ
ہے۔ سو جس طرح علم حسی یعنی حواس سے حاصل ہونے والا علم قطعی ہے۔ اسی طرح علم عادی بھی قطعی ہے۔

قولہ وھی امر خارق للعادۃ الخ امر خارق عادت کا ظہور اگر منکرین نبوت کے الزام اور
تعجیز کے لئے ہو تو معجزہ ہے۔ اور اگر جس کے ہاتھ پر اللہ تعالیٰ نے ظاہر فرمایا ہے۔ اس کی تشریف اور تکریم
کے لئے ہو تو کرامت ہے خواہ وہ شخص نبی ہو یا ولی۔ اور اگر عام مومن سے ظاہر ہو جس کا ولی یا فاسق ہونا
مستور ہو تو معونت ہے۔ اور اگر کافر یا فاسق سے اس کی غرض کے موافق ظاہر ہو تو استدراج ہے

ترجمہ: اور پہلے نبی آدم اور آخری نبی محمد صلے اللہ علیہ وسلم ہیں۔ بہرحال آدم کی نبوت تو کتاب اللہ سے ثابت ہے جو اس بات پر دلالت کرنے والی ہے کہ ان کو امر اور نہی کیا گیا۔ اس بات کا یقین ہونے کے ساتھ کہ ان کے زمانہ میں کوئی اور نبی نہ تھا تو یہ (امر و نہی) وحی کے ذریعہ تھا، اسی طرح سنت اور اجماع سے (بھی ثابت ہے) تو ان کی نبوت کا انکار جیسا کہ بعض سے منقول ہے کفر ہوگا۔ رہا محمد صلے اللہ علیہ وسلم کا نبی ہونا تو اس لئے کہ ثابت ہے کہ انھوں نے نبوت کا دعویٰ کیا اور معجزہ ظاہر فرمایا۔

بہرحال نبوت کا دعویٰ کرنا تو وہ تواتر سے معلوم ہوا ہے، اور بہرحال معجزہ ظاہر فرمانا تو دو وجہ سے ہے۔ ایک وجہ یہ ہے کہ انھوں نے اللہ تعالیٰ کا کلام پیش کیا اور اس کا مثل پیش کرنے کا تمام بلغاء کو ان کے کمال بلاغت کے باوجود چیلنج کیا تو وہ لوگ اپنے عرصے کے باوجود اس کی ایک چھوٹی سورت کے ذریعہ بھی اس کا معارضہ اور مقابلہ کرنے سے عاجز رہے حتی کہ انھوں نے اپنی جانوں کو خطرہ میں ڈال دیا اور زبان و الفاظ سے مقابلہ کرنے کے بجائے تلوار سے لڑنے پر آمادہ ہو گئے۔ اور بہ پوری وسعت موجود ہونے کے باوجود ان میں سے کسی سے ایسا کلام لانا منقول نہیں جو اس کا مماثل ہو تو یہ اس بات کی قطعی دلیل ہے کہ یہ اللہ تعالیٰ کے پاس سے ہے اور اس سے نبی علیہ السلام کی سچائی کا علم عادی حاصل ہو گیا جس میں کوئی بھی احتمال عقلی مضر نہیں ہے جیسا کہ تمام علوم عادیہ کا یہی حال ہے۔

دوسری وجہ یہ ہے کہ آپ صلے اللہ علیہ وسلم سے اتنے خارق عادت امور منقول ہیں جن کا قدر مشترک یعنی ظہور معجزہ حد تواتر کو پہونچا ہوا ہے۔ اگرچہ ان کی تفصیل جزئیات اخبار آحاد ہیں۔ جیسے کہ علی کرم اللہ وجہہ کی شجاعت اور حاتم کی سخاوت اور یہ امور کتب سیر میں مذکور ہیں۔

تشریح: حضرت آدم علیہ السلام کو اول الانبیاء فرمایا اور محمد صلے اللہ علیہ وسلم کو خاتم الانبیاء فرمایا۔ حضرت آدم علیہ السلام کی نبوت پر شارح رحمۃ اللہ علیہ نے یہ دلیل پیش کی کہ ان کی نبوت کتاب اللہ سے بایں وجہ ثابت ہے کہ کتاب اللہ میں ان کو امر و نہی کا مخاطب بنایا گیا ہے۔ امر کی مثال ارشاد باری یا آدم اسکن انت وزوجک الجنۃ ہے۔ اور نہی کی مثال ولا تقربا ھذہ الشجرۃ ہے۔ اور اس بات پر اجماع ہے کہ ان کے زمانہ میں کوئی اور نبی نہیں تھا، اس لئے یہ احتمال باطل ہے کہ کسی نبی کے ذریعہ ان کو یہ امر و نہی پہونچی ہو، اس سے ثابت ہوا کہ یہ امر و نہی براہ راست ان کو وحی کے ذریعہ کی گئی اور وحی نبوت کا خاصہ ہے۔ لہذا ان کا نبی ہونا ثابت ہے۔ اس پر یہ اعتراض وارد ہوتا ہے کہ حضرت موسیٰ علیہ السلام کی والدہ کو بھی اللہ تعالیٰ نے وحی فرمائی ہے اور اس وحی میں امر و نہی بھی ہے جیسا کہ باری تعالیٰ کا ارشاد ہے، واوحینا الی ام موسیٰ ان ارضعیہ فاذا خفت علیہ فالقیہ

فی الیم ولا تخافی ولا تحزنی۔ اسی طرح حضرت مریم کو فرمایا وھُزّی الیک بجذع النخلۃ حالانکہ
محققین نے عورتوں کی نبوت کا انکار کیا ہے۔ جواب یہ ہے کہ مطلق وحی نبوت کا خاصہ نہیں ہے بلکہ
یہ وہ وحی جو تبلیغ کے لئے ہو وہ نبوت کا خاصہ ہے اور نبوت کو مستلزم ہے۔ پس حضرت آدم کی وحی حضرت
حوا کو تبلیغ کے لئے تھی یعنی وہ دونوں نبی تھے اور ام موسیٰ یا حضرت مریم کی وحی تبلیغ کے لئے نہ تھی۔ کیونکہ
ان کی وحی ان کے نبی ہونے کو مستلزم نہیں۔ دوسری دلیل حدیث ہے۔ چنانچہ مسند احمد میں حضرت ابوذر
رضی اللہ عنہ سے روایت ہے وہ فرماتے ہیں کہ میں نے حضور سے پوچھا کہ پہلے نبی کون ہیں تو آپ نے
فرمایا آدم۔ پھر میں نے پوچھا کیا وہ نبی تھے تو آپ نے فرمایا۔ نعم نبی مکلم۔ ہاں صاحب کلام
نبی تھے۔ یعنی ان پر اللہ کا کلام صحیفوں کی شکل میں نازل ہوا۔

تیسری دلیل ان کی نبوت پر اہل سنت والجماعت کا اجماع ہے اور محمد صلے اللہ علیہ وسلم کی نبوت
کی دلیل یہ ہے کہ آپ نے نبوت کا دعویٰ کیا اور یہ بات تواتر سے معلوم ہوئی اور دلیل نبوت پیش کی یعنی معجزہ
ظاہر فرمایا۔ اور جو نبوت کا دعوے کرے اور دلیل نبوت یعنی معجزہ ظاہر کرے وہ نبی ہے۔ فلہٰذا آپ نبی
ہیں۔ اس دلیل کا دوسرا مقدمہ یعنی معجزہ ظاہر فرمانا دو دلیلوں سے ثابت ہے۔ پہلی دلیل یہ کہ آپ نے
ایک کلام پیش کیا اور دعویٰ کیا کہ یہ اللہ کا کلام ہے جو مجھ پر نازل ہوا ہے اور اگر تمہیں اس کے کلام الٰہی
ہونے میں شک و شبہ ہو اور تمہارا یہ خیال ہو کہ میں نے یا دوسرے کسی نے خود گھڑ لیا ہے۔ تو تم اس کی
ایک چھوٹی سی سورت کا مثل بنا کر دکھلاؤ۔ اگر تم باوجود اپنی کمال بلاغت کے اس کا مثل نہ بنا سکو تو پھر
یقین کر لو کہ یہ انسانی کلام نہیں ہو سکتا بلکہ خدا کا کلام ہے۔ چنانچہ وہ لوگ ہزار کوشش کے باوجود
قرآن کی ایک چھوٹی سی سورت کا مثل پیش کرنے سے عاجز رہے۔ جس سے قرآن کا معجزہ ہونا اور آپ کا معجزہ
ظاہر فرمانا ثابت ہو گیا۔ اور اظہار معجزہ کی دوسری دلیل آپ سے صادر ہونے والے وہ خوارق عادت
امور ہیں جن کا قدر مشترک حد تواتر کو پہونچا ہوا ہے۔ اگرچہ وہ جزئی واقعات خبر واحد کے درجہ میں ہیں
مثلاً درختوں اور پتھروں کا آپ کو سلام کرنا۔ جانوروں کا آپ سے شکایت کرنا۔ ایک خوراک کھانے کا آپ کی
برکت سے بڑے لشکر کو سیر کر دینا۔ انگشت مبارک سے پانی کا جاری ہونا اور سینکڑوں کا اس سے سیراب ہونا
وغیرہ۔ جیسے حضرت علی کرم اللہ وجہہ کی شجاعت اور حاتم طائی کی سخاوت کے واقعات میں سے ہر واقعہ
خبر واحد ہے۔ مگر ان کا قدر مشترک یعنی ہر واقعہ کا دلیل شجاعت یا دلیل سخاوت ہونا حد تواتر کو
پہونچا ہوا ہے۔

وقد یستدل ارباب البصائر علی نبوتہ بوجہین احدہما ما تواتر من احوالہ قبل النبوۃ وحال الدعوۃ وبعد تمامہا واخلاقہ العظیمۃ واحکامہ الحکمیۃ واقدامہ حیث تحجم الابطال ووثوقہ بعصمۃ اللہ فی جمیع الاحوال وثباتہ علی حالہ لدی الاہوال بحیث لم تجد اعداؤہ مع شدۃ عداوتہم وحرصہم علی الطعن فیہ مطعنا ولا الی القدح فیہ سبیلا، فان العقل یجزم بامتناع اجتماع ہذہ الامور فی غیر الانبیاء وان یجمع اللہ ہذہ الکمالات فی حق من یعلم انہ یفتری علیہ ثم یمہلہ ثلثا وعشرین سنۃ ثم یظہر دینہ علی سائر الادیان وینصرہ علی اعدائہ ویحیی آثارہ بعد موتہ الی یوم القیامۃ، وثانیہما انہ ادعی ذلک الامر العظیم بین اظہر قوم لا کتاب لہم ولا حکمۃ معہم، وبین لہم الکتاب والحکمۃ وعلمہم الاحکام والشرائع، واتم مکارم الاخلاق، واکمل کثیرا من الناس فی الفضائل العلمیۃ والعملیۃ، ونور العالم بالایمان والعمل الصالح، واظہر اللہ دینہ علی الدین کلہ کما وعدہ ولا معنی للنبوۃ والرسالۃ سوی ذلک

ترجمہ اور اصحاب بصیرت آپ کی نبوت پر دو دلیلیں پیش کرتے ہیں۔ پہلی دلیل آپ کے وہ احوال ہیں جو تواتر سے ثابت ہیں۔ نبوت سے پہلے اور نبوت کے بعد تبلیغ و دعوت کے وقت اور اس کے مکمل ہونے کے بعد، اور آپ کے عظیم اخلاق اور مبنی بر حکمت احکام اور آپ کا ایسے مواقع میں آگے بڑھ جانا جہاں پر بڑے بڑے بہادر پیچھے ہٹ جاتے ہوں اور تمام احوال میں اللہ تعالیٰ کی عصمت وحفاظت پر آپ کا اعتماد اور خطرات کے موقع پر آپ کا اپنے حال پر ثابت قدم رہنا۔ یہ سب اس طرح کہ آپ کے دشمنوں کو آپ سے شدید عداوت ہونے اور آپ کو مطعون کرنے کی شدید حرص رکھنے کے باوجود نہ طعنہ زنی کا موقع ملا اور نہ آپ کی عیب گیری کا کوئی راستہ ملا۔ یہ سب چیزیں آپ کے نبی ہونے کی علامت ہیں، اس لئے کہ عقل غیر نبی میں ان باتوں کی بیک وقت موجودگی اور اس بات کے محال ہونے کا یقین کرتی ہے کہ اللہ تعالیٰ یہ سارے کمالات ایسے شخص میں جمع فرمادیں جس کے بارے میں وہ جانتا ہو کہ وہ خدا کا رسول ہونے کا دعویٰ کرکے اس پر جھوٹ باندھ رہا ہے۔ پھر اس کو تیئیس سال تک مہلت دے، پھر اس کے دین کو سارے ادیان پر غالب کردے اور اس کے دشمنوں کے مقابلہ میں اس کی مدد کرے اور اس کی موت کے بعد بھی اس کے آثار و احکام کو قیامت تک زندہ رکھے۔ اور دوسری دلیل یہ ہے کہ آپ نے اس عظیم منصب یعنی رسالت کا ایسے لوگوں کے درمیان دعویٰ کیا۔ جن کے پاس

کیونکہ آپ نے بھی ان کے ساتھ علم و دانش، ان کے سامنے کتاب اور حکمت کو بیان کیا۔ اور انہیں
احکام و شرائع کی تعلیم دی اور مکارم اخلاق کی تکمیل فرمائی اور بہت سے لوگوں کو علمی اور عملی کمالات کا
حامل بنا دیا۔ اور دنیا کو ایمان اور عمل صالح سے منور فرمایا۔ اور اللہ تعالیٰ نے آپ کے دین کو سارے
ادیان پر غالب فرمایا۔ جس طرح اس کا وعدہ فرمایا تھا۔ اور نبوت اور رسالت کا اس کے سوا اور کوئی بھی
مقصد نہیں۔

تشریح پہلی دلیل آپ کے کامل ہونے کے لحاظ سے ہے اور دوسری دلیل مکمل یعنی کامل گر
ہونے کے اعتبار سے ہے۔ کیونکہ شخص واحد کے اندر اتنے کمالات کا جمع ہونا اور ان کے
اس درجہ کا ہونا نا ممکن ہے۔ اتفاقیہ طور پر بھی یہ ممکن نہیں بلکہ خلاف عادت امر ہے۔ اسی طرح قلیل
عرصہ میں ایک جاہل اور بدعمل قوم کو علم و عمل سے آراستہ کر کے اس کے ذریعہ پورے عالم میں انقلاب
برپا کر دینا اور اس کو علمی و عملی کمالات میں مثالی بنا دینا بھی خارق عادت امر ہے جس کی نظیر پیش کرنے
سے دنیا عاجز ہے۔

واذا ثبتت نبوته وقد دل كلامه وكلام الله المنزل عليه على انه خاتم النبيين
وانه مبعوث الى كافة الناس بل الى الجن والانس ثبت انه آخر الانبياء وان نبوته
لا تختص بالعرب كما زعم بعض النصارى فان قيل قد ورد في الحديث نزول عيسى
بعده قلنا نعم لكنه يتابع محمدا عليه السلام لان شريعته قد نسخت فلا يكون
اليه وحي ولا نصب الاحكام بل يكون خليفة رسول الله عليه السلام ثم الاصح انه
يصلي بالناس ويؤمهم ويقتدي به المهدي لانه افضل فامامته اولى۔

ترجمہ اور جب آپ کا نبی ہونا ثابت ہو گیا، اور خود آپ کا کلام اور آپ پر نازل شدہ اللہ کا کلام
اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ آپ خاتم النبیین ہیں۔ اور تمام انسانوں بلکہ جنات اور انسانوں
کی طرف مبعوث ہیں تو یہ بات ثابت ہو گئی کہ آپ آخری نبی ہیں اور یہ کہ آپ کی نبوت اہل عرب
ہی کے ساتھ خاص نہیں جیسا کہ بعض نصاریٰ کہتے ہیں۔ پس اگر کہا جائے کہ حدیث میں عیسیٰ علیہ السلام
کا نزول آیا ہے، ہم کہیں گے کہ ہاں۔ مگر وہ محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی اتباع کریں گے کیونکہ ان کی شریعت
منسوخ ہو چکی ہے۔ لہٰذا نہ ان کے پاس وحی آئے گی اور نہ احکام کا مقرر کرنا بلکہ وہ محمد
صلی اللہ علیہ وسلم کے خلیفہ ہوں گے۔ پھر صحیح یہ ہے کہ وہ لوگوں کو نماز پڑھائیں گے۔ ان کی
امامت کریں گے اور مہدی علیہ السلام ان کی اقتدا کریں گے۔ اس لئے کہ وہ افضل ہوں گے تو ان کی
امامت اولیٰ ہوگی۔

تشریح مسئلہ ختم نبوت یعنی حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم پر نبوت اور وحی کے سلسلہ کا ختم ہو جانا اور آپ کا آخری نبی ہونا قرآن اور حدیث اور اجماع امت سے ثابت ہے، آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد کوئی نبی پیدا ہونے والا نہیں، ختم نبوت پر دلیل قرآن میں اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد ہے۔ ما كان محمد ابا احد من رجالكم ولكن رسول الله وخاتم النبيين وكان الله بكل شيء عليما۔ اور حدیث میں آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا وہ ارشاد جس کو ابوداؤد اور ترمذی نے حضرت ثوبان سے روایت کیا ہے، اس کا حدیث یہ ہیں۔ لا تقوم الساعة حتى يبعث دجالون كذابون كلهم يزعم انه نبي وانا خاتم النبيين لا نبي بعدي۔ (ترجمہ) قیامت اس وقت تک قائم ہوگی جب تک بہت سے دجال اور جھوٹے نہ اٹھ جائیں، جن میں سے ہر ایک یہ گمان کرے گا کہ وہ نبی ہے، حالانکہ میں خاتم النبیین ہوں، یعنی میرے بعد کوئی نبی ہونے والا نہیں، رہا حضرت عیسیٰ علیہ السلام کا آخر زمانہ میں اپنے منصب نبوت پر فائز رہتے ہوئے نزول فرمانا تو وہ آپ کی ختم نبوت کے منافی نہیں ہے کیونکہ آپ کے خاتم النبیین ہونے کا مطلب یہ ہے کہ آپ کے بعد کوئی رسول یا نبی پیدا نہیں ہوگا اور آپ کے بعد کسی کو رسالت یا نبوت نہیں دی جائے گی۔ اور حضرت عیسیٰ علیہ السلام آپ سے پہلے پیدا ہو کر منصب نبوت پر فائز ہو چکے تھے۔ اسی سابق منصب نبوت پر فائز رہتے ہوئے آخر زمانہ میں آئیں گے۔ لہٰذا ان کا آنا آپ کی ختم نبوت کے قطعاً منافی نہیں۔

قولہ: ثم الاصح انه يصلي بالناس الخ تو صاحب نبراس نے اس کی تصحیح پر اور اس کی دلیل پر شک وارد کیا ہے کیونکہ اس جیسے مسائل میں نقلی دلیل ہونی چاہئے، اور دلائل نقلیہ اس کے خلاف پر دلالت کرتے ہیں، جیسا کہ مسلم شریف میں روایت ہے کہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام نازل ہوں گے تو اس امت کا امیر ان سے کہے گا کہ آپ آئیے ہم کو نماز پڑھا دیجئے تو عیسیٰ علیہ السلام انکار کر دیں گے اور فرمائیں گے کہ تمہارا البعض لبعض پر امیر ہے۔ اور یہ اللہ کی طرف سے اس امت کا اعزاز ہے، اسی طرح دار قطنی نے عمار بن یاسر سے روایت کیا ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا، اے عباس اللہ تعالیٰ نے دین کا یہ کام مجھ سے شروع کیا اور آخر میں یہ کام آپ کی اولاد میں سے ایک ایسے لڑکے سے کرائے گا جو دنیا کو عدل و انصاف سے بھر دے گا اور وہی ہوگا جو عیسیٰ کو نماز پڑھائے گا۔

وقد روي بيان عددهم في بعض الاحاديث على ما روي ان النبي عليه السلام سئل عن عدد الانبياء فقال مائة الف واربعة وعشرون الفا وفي رواية مائتا الف واربعة وعشرون الفا والاولى ان لا يقتصر على عدد في التسمية فقد قال الله تعالى منهم

من قصصنا عليك ومنهم من لم نقصص عليك ولا يؤمن في ذكر العدد ان يدخل فيهم من ليس منهم ان ذكر عدد اكثر من عددهم او يخرج منهم من هو فيهم ان ذكر اقل من عددهم يعني ان خبر الواحد على تقدير اشتماله على جميع الشرائط المذكورة في اصول الفقه لا يفيد الا الظن ولا عبرة بالظن في باب الاعتقاديات خصوصا اذا اشتمل على اختلاف رواية وكان القول بموجبه مما يفضي الى مخالفة ظاهر الكتاب وهو ان بعض الانبياء لم يذكر للنبي عليه السلام ويحتمل مخالفة الواقع وهو عد النبي من غير الانبياء او غير النبي من الانبياء بناء على ان اسم العدد اسم خاص في مدلوله لا يحتمل الزيادة والنقصان۔

ترجمہ اور بعض احادیث میں انبیاء کی تعداد کا بیان مروی ہے۔ جیسا کہ مروی ہے کہ نبی علیہ السلام سے انبیاء کی تعداد کے بارے میں سوال کیا گیا تو آپ نے فرمایا: ایک لاکھ چوبیس ہزار ہے اور ایک روایت میں دو لاکھ چوبیس ہزار ہے۔ اور اولیٰ یہ ہے کہ بیان میں کسی عدد پر اکتفا نہ کیا جائے کیونکہ اللہ نے خود فرمایا ہے کہ بعض انبیاء کو ہم نے آپ سے بیان کیا اور بعض کو نہیں بیان کیا ہے۔ اور عدد ذکر کرنے میں اس بات سے امن نہیں ہو سکتا کہ ان میں وہ لوگ داخل ہو جائیں جو انبیاء میں سے نہیں ہیں اگر ان کی واقعی تعداد سے زائد بیان کی گئی، یا وہ لوگ خارج ہو جائیں جو انبیاء میں سے ہیں اگر ان کی واقعی تعداد سے کم تعداد بیان کی گئی۔ یعنی خبر واحد اصول فقہ میں ذکر کردہ تمام شرائط پر مشتمل ہونے کی صورت میں ظن کا فائدہ دیتی ہے اور اعتقادی مسائل میں ظن کا اعتبار نہیں، خصوصاً اس وقت کہ جب وہ خبر اختلاف روایت پر مشتمل ہو اور اس کے مقتضیٰ کا قول ظاہر کتاب کی مخالفت کا سبب بنتا ہے اور وہ یہ کہ بعض انبیاء کو نبی علیہ السلام سے بیان نہیں کیا گیا۔ اور واقع کی مخالفت کا بھی احتمال رکھتا ہے اور وہ نبی کو غیر نبی یا غیر نبی کو نبی شمار کرنا ہے۔ اس بنا پر کہ اسم عدد اپنے مدلول میں خاص ہے، کمی و بیشی کا احتمال نہیں رکھتا۔

تشریح لب لباب عبارت یہ ہے کہ انبیاء کی کوئی معین تعداد بیان نہیں کرنی چاہیے۔ کیونکہ تعداد کا ثبوت خبر واحد سے ہے جو مفید ظن ہے جبکہ اعتقادی مسائل میں ظن کافی نہیں بلکہ یقین معتبر ہے پھر یہ کہ انبیاء کی تعداد سے متعلق جو خبر واحد ہے وہ اختلاف روایت پر مشتمل ہے۔ ایک روایت میں انبیاء کی تعداد ایک لاکھ چوبیس ہزار اور دوسری روایت میں دو لاکھ چوبیس ہزار مذکور ہے نیز معین تعداد اگر انبیاء کی واقعی تعداد سے کم بیان کی گئی تو بہت سے انبیاء کا غیر نبی ہونا لازم آئے گا اور اگر ان کی واقعی تعداد سے زیادہ بیان کی گئی تو غیر نبی کا نبی ہونا لازم آئے گا۔ نیز کسی معین تعداد کا ذکر

کے بعد دونوں حالتوں میں بالاجماع معصوم ہیں۔ اور کفر کے علاوہ دیگر گناہوں کے بارے میں یہ تفصیل
ہے کہ نبوت ملنے کے بعد کبائر کا عمداً ارتکاب کرنے سے حشویہ کے علاوہ معتزلہ سمیت تمام متکلمین کے
نزدیک معصوم ہیں۔ البتہ اختلاف اس میں ہے کہ کبائر کا امتناع دلیل نقلی سے ثابت ہے یا دلیل
عقلی سے۔ جمہور اشاعرہ کا مذہب یہ ہے کہ کذب فی التبلیغ سے معصوم ہونا تو دلیل عقلی سے معلوم
ہوسکتا ہے اور دلیل عقلی معجزہ ہے۔ مگر کذب کے علاوہ گناہوں سے معصوم ہونا عقل سے نہیں بلکہ سمع
اور اجماع سے معلوم ہوا ہے۔ اور بعض اشاعرہ اور جمہور معتزلہ کا مذہب یہ ہے کہ کبائر کا عمداً ارتکاب
کرنے سے انبیاء کا معصوم ہونا دلیل عقلی سے معلوم ہوا ہے اور دلیل عقلی یہ ہے کہ کبائر کا عمداً ارتکاب
لوگوں کو ان سے متنفر کردے گا جس کی وجہ سے وہ ان کی اتباع سے باز رہیں گے اور یہ ارسال رسل
کی حکمت کے منافی بات ہے۔ رہا نبوت ملنے کے بعد سہواً یا غلط اجتہادی کے طور پر کبیرہ کا صدور تو اکثر
لوگوں کے نزدیک جائز اور ممکن ہے۔ لیکن قاضی عیاض نے سہو اور عمد کی قید کے بغیر کہا ہے حضرات
انبیاء کے معصوم ہونے پر اجماع نقل کیا ہے۔ یہ تفصیل تھی نبوت ملنے کے بعد کبائر کا عمداً یا سہواً ارتکاب
کرنے سے انبیاء کے معصوم ہونے کی۔ اور نبوت ملنے کے بعد صغائر سے معصوم ہونے کے بارے میں یہ تفصیل
ہے کہ صغائر کا عمداً ارتکاب کرنے کو یہاں شارح تفتازانی نے صاحب مواقف کی پیروی کرتے ہوئے
جائز ٹھہرایا ہے لیکن اپنی دوسری کتابوں مثلاً تہذیب اور شرح مقاصد میں ناجائز ہونے کو مختار
قرار دیا ہے اور شارح مواقف نے بھی اسی کو اشاعرہ کا مذہب قرار دیا ہے۔ اور معتزلہ میں سے
ابو علی جبائی اور ان کے متبعین نے بھی یہی کہا کہ انبیاء سے سہواً یا خطاء اجتہادی کے طور پر صغائر کا
صدور ممکن ہے عمداً نہیں۔ اور معتزلہ میں سے جاحظ اور نظام نے کہا کہ عمداً بھی انبیاء سے صغائر کا
صدور ممکن ہے بشرطیکہ جب اللہ تعالیٰ انہیں متنبہ فرمائیں کہ یہ مناسب نہیں ہے تو اس سے باز آجائیں
رہا نبوت ملنے کے بعد سہواً صغیرہ کا صادر ہونا تو یہ بالاتفاق جائز ہے بجز ایسے صغیرہ کے جو خست
اور رذالت پر دلالت کرے۔ مثلاً ایک لقمہ کی چوری یا ایک دانہ کے وزن کے برابر تول میں کمی کرنا
یہ نبوت ملنے کے بعد صغائر اور کبائر کے عمداً ارتکاب کرنے سے معصوم ہونے کی تفصیل تھی اور نبوت
ملنے سے پہلے گناہوں سے معصوم ہونے کے بارے میں یہ تفصیل ہے کہ اکثر اہل سنت اور کچھ معتزلہ
کے نزدیک نبوت سے قبل کبیرہ کا صدور ممتنع ہونے پر کوئی دلیل نہیں۔ اور جمہور معتزلہ اور بعض
اہل سنت والجماعت کے نزدیک نبوت سے قبل بھی کبیرہ کا صدور ممتنع ہے۔ کیونکہ کبیرہ نبی سے لوگوں کے
متنفر ہونے کا سبب بنے گا جو نبی کی اتباع سے مانع ہوگا۔ شارح فرماتے ہیں کہ نبوت سے قبل

انبیاء کے معصوم ہونے کے بارے میں حق یہ ہے کہ ایسی بات ممتنع ہے جو موجب نفرت ہو مثلاً ان کی ماؤں کا زانیہ ہونا یا ان کا بدکار ہونا اور وہ صغائر جو خست اور رذالت پر دلالت کرنے والے ہوں۔

قولہ: وصنف الشیعۃ: تو شارح کا مقصد شیعہ کی حماقت اور ان کے افراط و تفریط میں مبتلا ہونے کی طرف اشارہ کرنا ہے کہ ایک جانب تو انبیاء کی عصمت کے باب میں اس حد درجہ افراط اور غلو کہ نبوت سے پہلے بھی صغائر کے سہواً بھی صادر ہونے کو ناممکن قرار دیا اور دوسری جانب اس قدر تفریط اور کوتاہی کہ تقیہ یعنی دشمنوں کے خوف سے اظہار کفر کو بھی جائز قرار دے دیا۔ حضرت علی رضی اللہ عنہ سے شیخین یعنی حضرت ابوبکر و عمر رضی اللہ عنہما کی تعریف اور ان کی خلافت کے اعتراف سے متعلق جو اقوال منقول ہیں اسی طرح خلافت کے سلسلہ میں حضرت علیؓ کے سکوت فرمانے اور شیخین سے نزاع نہ فرمانے کو شیعہ نے تقیہ پر محمول کیا ہے اور ارشاد باری "ان اکرمکم عند اللہ اتقاکم" میں اتقیٰ سے مراد تقیہ کرنے والا لیا ہے اور جعفر صادق کی طرف یہ قول منسوب کرتے ہیں کہ انھوں نے فرمایا۔ تقیہ میرا اور میرے آباء کا دین ہے لیکن کچھ ذی شعور پر یہ بات مخفی نہ ہوگی کہ تقیہ کے طور پر یعنی دشمنوں کے خوف سے خلاف حق کا اظہار ان کے اقوال و افعال پر اعتماد ہی ختم کر دے گا۔ حالانکہ انبیاء اور ان کے متبعین کے بارے میں ہمیں معلوم ہوا ہے کہ اپنی قلت اور دشمنوں کی کثرت کے باوجود سلطان جابر کے سامنے بھی انھوں نے حق کا اظہار کیا ہے۔

قولہ: اذا تقرر ھذا الخ یعنی جب یہ بات ثابت ہو گئی کہ حضرات انبیاء نبوت کے بعد ہر گناہ سے معصوم ہیں تو انبیاء علیہم السلام سے متعلق جو ایسی باتیں منقول ہیں جو کذب اور معصیت پر دلالت کرتی ہیں اگر وہ خبر واحد کے طریق سے ہیں تب تو قابل رد ہیں کیونکہ انبیاء کی طرف معصیت کی نسبت کے مقابلہ میں راویوں کی طرف کذب اور خطا کی نسبت اولیٰ ہے۔ اور اگر تواتر سے ثابت ہے تو اگر تاویل ممکن ہوگی تو تاویل کی جائے گی ورنہ اس کو خلاف اولیٰ پر محمول کیا جائے گا۔ مثلاً کوکب کی طرف اشارہ کرتے ہوئے حضرت ابراہیم علیہ السلام کا "ھذا ربی" کہنا قرآن نے بیان کیا ہے۔ اس لئے یہ قابل رد نہیں بلکہ اس کی تاویل کی جائے گی۔ مثلاً یہ کہا جائے گا کہ ہمزہ استفہام محذوف ہے۔ تقدیر عبارت ہے "أھذا ربی بزعمکم"۔ اور ارشاد باری ہے "وعصیٰ آدم ربہ فغویٰ" میں معصیت کو ترک اولیٰ پر محمول کیا جائے گا۔

وافضل الانبیاء محمد علیہ السلام لقولہ تعالیٰ کنتم خیر امۃ۔ الآیۃ۔ ولا شک ان خیریۃ الامۃ بحسب کمالھم فی الدین وذلک تابع لکمال نبیھم الذی یتبعونہ

والاستدلال بقوله عليه السلام انا سيد ولد آدم ولا فخر لي ضعيف لانه لا يدل على كونه افضل من آدم بل من اولاده ۔

ترجمہ اور تمام انبیا سے افضل محمد صلے اللہ علیہ وسلم ہیں۔ اللہ تعالے کے ارشاد تم زمانے کی وجہ کہ تم سب سے افضل امت ہو۔ اور اس بات میں کوئی شک نہیں کہ امت کا افضل ہونا دین میں ان کے کامل ہونے کے اعتبار سے ہے اور یہ دین میں کامل ہونا ان کے نبی کے کامل ہونے کے تابع ہے جس کی وہ پیروی کرتے ہیں اور نبی علیہ السلام کے ارشاد انا سید ولد آدم سے استدلال ضعیف ہے۔ اس لئے کہ یہ حدیث آدم سے آپ کے افضل ہونے پر دلالت نہیں کرتی، بلکہ اولاد آدم سے افضل ہونے پر دلالت کرتی ہے۔

تشریح اہل اسلام کا یہ مسلم عقیدہ ہے کہ خاتم النبیین جناب محمد رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم تمام انبیا سے افضل ہیں کیونکہ اللہ تعالے نے امت محمدیہ کو تمام امتوں سے افضل قرار دیا ہے۔ اور امت کی افضلیت دین میں اس کے کامل ہونے کی وجہ سے ہے اور دین میں اس کا کامل ہونا اس نبی کے کامل ہونے کے تابع ہے جس کے وہ متبع ہیں۔ البتہ نبی علیہ السلام کے ارشاد انا سید ولد آدم سے آپ کے افضل الانبیاء ہونے پر استدلال ضعیف ہے کیونکہ اس سے اولاد آدم پر آپ کی فضیلت ثابت ہوتی ہے۔ آدم پر نہیں۔ لیکن شارح کی یہ تضعیف صحیح نہیں معلوم ہوتی کیونکہ اہل لسان ولد آدم کا لفظ نوع انسانی کے معنی میں استعمال کرتے ہیں۔ اس صورت میں حدیث کا معنی ہوگا کہ میں نوع انسانی کا سردار ہوں۔

والملائكة عباد الله تعالى عاملون بامره على ما دل عليه قوله تعالى لا يسبقونه بالقول وهم بامره يعملون، وقوله تعالى لا يستكبرون عن عبادته ولا يستحسرون، لا يوصفون بذكورة ولا انوثة اذ لم يرد بذلك نقل ولا دل عليه عقل، وما زعم عبدة الاصنام انهم بنات الله محال باطل وافراط في شانهم كما ان قول اليهود ان الواحد فالواحد منهم قد يرتكب الكفر ويعاقبه الله بالمسخ تفريط وتقصير في حالهم، فان قيل اليس قد كفر ابليس وكان من الملائكة بدليل صحة استثنائه منهم قلنا لا بل كان من الجن ففسق عن امر ربه لكنه لما كان في صفة الملائكة في باب العبادة ورفعة الدرجة وكان جنيا واحدا مغمورا فيما بينهم صح استثناؤه منهم تغليبا واما هاروت وماروت فالاصح انهما ملكان لم يصدر عنهما الكفر ولا الكبيرة، وتعذيبهما انما هو على وجه المعاتبة كما يعاتب الانبياء على الزلة والسهو وكان يعظان الناس

ويقولون انما نحن فتنة فلا تكفر ولا كفر في تعليم السحر بل في اعتقاده والعمل به

ترجمہ اور ملائکہ اللہ کے بندے ہیں۔ اس کے حکم پر عمل کرنے والے ہیں۔ جیسا کہ اس پر اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد دلالت کرتا ہے کہ وہ بات میں اس پر سبقت نہیں کرتے اور اس کے حکم پر عمل کرتے ہیں۔ اور اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے کہ وہ فرشتے اس کی عبادت سے اعراض نہیں کرتے اور نہ تھکتے ہیں۔ اور نہ وہ مرد یا عورت ہونے کے ساتھ متصف ہیں۔ اس لئے کہ اس کے متعلق نہ تو کوئی نقل وارد ہے اور نہ اس پر کوئی عقلی دلیل دلالت کرتی ہے۔ اور بت پرست جو یہ کہتے ہیں کہ ملائکہ اللہ کی بیٹیاں ہیں۔ محال اور باطل ہے اور ان کی شان میں غلو اور حد سے تجاوز ہے۔ جس طرح یہود کا یہ کہنا کہ ان میں سے ایک کا بعض دفعہ کفر کر بیٹھتے ہیں اور اللہ تعالیٰ ان کو مسخ کی سزا دیتا ہے۔ ان کے بارے میں تفریط اور کوتاہی ہے۔ پس اگر کہا جائے کیا ابلیس کافر نہیں ہو گیا حالانکہ وہ ملائکہ میں سے تھا۔ ملائکہ سے اس کا استثناء صحیح ہونے کی دلیل سے۔ ہم جواب دیتے کہ نہیں۔ بلکہ وہ جنوں میں سے تھا۔ پس اس نے اپنے رب کے حکم سے خروج کیا۔ لیکن وہ عبادت اور بندگی کی مرتبہ میں ملائکہ کی صفت پر تھا اور ایک ہی جن تھا جو ملائکہ کے درمیان چھپا رہتا تھا تو تغلیباً ان سے اس کا استثناء صحیح ہو گیا اور رہے ہاروت و ماروت تو زیادہ صحیح یہ بات ہے کہ ان سے نہ کوئی کفر صادر ہوا اور نہ کوئی کبیرہ۔ اور دونوں کو سزا صرف عتاب کے طور پر ہے۔ جس طرح لغزش اور سہو کی بنیاد پر انبیاء کو عتاب ہوتا ہے اور یہ دونوں لوگوں کو نصیحت کرتے تھے اور کہہ دیتے تھے کہ ہم آزمائش ہیں۔ پس تو کفر نہ کر۔ اور سحر کی تعلیم میں کفر نہیں ہے۔ بلکہ اس کا اعتقاد کرنے اور اس پر عمل کرنے میں کفر ہے۔

تشریح لفظ ملائکہ ملک بسکون اللام وفتح الہمزہ کی جمع ہے اور اس میں قلب واقع ہے تو کلمہ کے ہمزہ کو عین کی جگہ اور عین کلمہ لام کو کلمہ کی جگہ لے جایا گیا۔ اصل مالک بسکون الہمزہ وفتح اللام تھا۔ جو الوکہ بمعنی رسالت سے ماخوذ ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ فرشتوں کو انبیاء کے پاس اخبار رسول اور ایلچی بنا کر بھیجتا ہے۔ اہل السنت والجماعت کے نزدیک ملائکہ لطیف اور نورانی اجسام ہیں اور ملائکہ اور جن اور شیاطین سب لطیف اجسام ہونے کے باوجود باعتبار عوارض کے ایک دوسرے سے امتیاز رکھتے ہیں۔ چنانچہ ملائکہ خیر اور طاعت پر پیدا کئے گئے ہیں شر اور معصیت کی ان کے اندر صلاحیت ہی نہیں۔ اور جن کے اندر خیر اور شر دونوں کی استعداد ہے۔ البتہ شر کی استعداد غالب ہے۔ اور شیاطین ہر خبیث اور سرکش جن کو کہتے ہیں۔ نیز جنات میں مرد و عورت بھی ہوتے ہیں ان میں توالد و تناسل ہوتا ہے اور بنی آدم کی طرح وہ بھی وعدہ و وعید کے مکلف ہیں۔ برخلاف ملائکہ کے کہ ان میں یہ سب

بانیاں نہیں ہیں اور مادہ کے اعتبار سے فرق یہ ہے کہ ملائکہ کا مادۂ تخلیق نور ہے اور جنات کا نار مخلوق ہے جیسا کہ مسلم شریف میں حضرت عائشہؓ سے روایت ہے۔ قال رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم خلقت الملائکۃ من نور وخلق الجان من مارج من نار وخلق آدم مما وصف لکم۔

مصنفؒ نے اپنے قول المعصومون عن المعاصی سے ملائکہ کے معصوم ہونے کی طرف اشارہ کیا ہے لیکن بعض حضرات نے اس سے انکار کیا اور کہا کہ ابلیس ملائکہ میں سے تھا اور دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے واذ قلنا للملائکۃ اسجدوا لآدم فسجدوا الا ابلیس۔ میں ابلیس کا ملائکہ سے استثناء ہے اور استثناء میں اصل اتصال یعنی مستثنیٰ کا مستثنیٰ منہ کی جنس سے ہونا ہے۔ معلوم ہوا کہ ابلیس ملائکہ کی جنس میں داخل ہے پھر بھی اس نے سجدہ سے انکار کر کے معصیت کا ارتکاب کیا جیسا کہ ارشاد ربانی ہے "ابیٰ واستکبر" معلوم ہوا کہ ملائکہ معصوم نہیں۔ شارحؒ نے اس کا جواب یہ دیا کہ ابلیس ملائکہ میں سے نہیں بلکہ جن تھا اگرچہ جس جماعت کو سجدہ کا حکم تھا اس میں از قسم جن تنہا ابلیس تھا باقی سب ملائکہ تھے۔ اس لئے تغلیباً پوری جماعت کو ملائکہ سے تعبیر کر دیا اور ملائکہ سے اس کا استثناء صحیح ہو گیا۔ ملائکہ کی عصمت سے انکار کرنے والے ہاروت و ماروت نامی فرشتوں کے قصہ سے بھی استدلال کرتے ہیں جس کی وجہ استدلال یہ ہے کہ روایت میں آتا ہے کہ ملائکہ نے اللہ تعالیٰ کے سامنے بنو آدم پر اپنی عبادتوں کی وجہ سے فخر کا اظہار کیا تو اللہ تعالیٰ نے فرمایا کہ ہم نے بنو آدم میں شہوت اور غضب پیدا کر رکھی ہے۔ فرشتوں نے کہا کہ اگر ہمارے اندر بھی شہوات پیدا کر دیں تو بھی ہم معصیت نہ کریں گے۔ اللہ تعالیٰ نے فرمایا کہ اچھا تو پھر تم اپنے میں سے دو شخصوں کو منتخب کرو ہم ان کے اندر شہوات پیدا کریں گے فرشتوں نے ہاروت و ماروت نامی دو فرشتوں کو منتخب کیا۔ اللہ تعالیٰ نے ان کے اندر شہوات پیدا کر کے عراق کے شہر بابل کا حاکم مقرر کر کے انہیں زمین پر اتار دیا۔ وہ دونوں زہرہ نامی ایک عورت پر عاشق ہو گئے جس نے انہیں زنا اور شراب نوشی میں مبتلا کر دیا۔ اللہ تعالیٰ نے دونوں کو عذاب دنیا اور عذاب آخرت میں سے ایک کے انتخاب کا اختیار دے دیا۔ تو انہوں نے عذاب دنیا کا انتخاب کیا چنانچہ وہ جب تک اللہ کو منظور ہوگا عذاب میں مبتلا رہیں گے۔ دوسری وجہ استدلال یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے تعلیم سحر سے حضرت سلیمان علیہ السلام کی براءت اپنے قول "وما کفر سلیمان" سے فرمائی ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ تعلیم سحر کفر ہے اور ہاروت و ماروت لوگوں کو سحر کی تعلیم دیتے تھے معلوم ہوا کہ ملائکہ معصوم نہیں ہیں۔

شارح رحمۃ اللہ علیہ نے جواب دیا کہ نہ ہاروت و ماروت سے نہ کوئی کفر صادر ہوا اور نہ کوئی

کبیرہ کیونکہ زہرہ نامی عورت کے ساتھ مباشرت کا قصہ محض افسانہ ہے اس کی کوئی حقیقت نہیں۔ اور رہا شیطان سحر تو وہ کفر نہیں بلکہ اس کے کلمات کفر کا اعتقاد کرنا اور اس پر عمل کرنا کفر ہے۔ بالخصوص اس وقت جبکہ تعلیم سے پہلے وہ لوگوں کو بتا دیتے تھے کہ ہم تمہارے لئے آزمائش ہیں۔ کہیں سیکھنے کے بعد اس پر عمل کرکے کافر نہ ہو جانا۔ رہا ان کو عذاب ہونا تو یہ عذاب بطور عتاب کے ہے جیسا کہ حضرات انبیاء کو لغزش کی بنیاد پر عتاب ہوتا ہے۔ لیکن شارح پر حیرت اور تعجب ہے کہ ہاروت اور ماروت سے کبیرہ کے صدور کا انکار کیا اور عذاب کو تسلیم کیا۔ حالانکہ جس روایت میں زہرہ کے ساتھ مباشرت اور زنا و شراب نوشی کا ذکر ہے۔ اسی میں عذاب کا بھی ذکر ہے۔ سو اگر وہ روایت باطل ہے تو دونوں باتیں غلط ہیں۔ اور اگر صحیح ہے تو دونوں باتیں ثابت ہیں

ولله تعالى كتب انزلها على انبيائه وبين فيها امره ونهيه ووعده ووعيده وكلام الله تعالى فهو واحد ذاتا انما التعدد والتفاوت في النظم المقروء المسموع، وبهذا الاعتبار يجوز ان الافضل هو القرآن ثم التوراة والانجيل والزبور، كما ان القرآن كلام واحد لا يتصور فيه تفضيل، ثم باعتبار القراءة والكتابة يجوز ان يكون بعض السور افضل كما ورد في الحديث، وحقيقة التفضيل ان قراءته افضل لما انه انفع او ذكر الله تعالى فيها اكثر، ثم الكتب قد نسخت بالقرآن تلاوتها وكتابتها وبعض احكامها۔

ترجمہ اور اللہ تعالیٰ کی کچھ کتابیں ہیں جو اس نے اپنے نبیوں پر نازل فرمائی ہیں اور ان میں اپنے امر و نہی، وعدہ اور وعید کو بیان فرمایا ہے اور اللہ کا کلام ہیں اور اللہ کا کلام واحد ہے اور تعدد و تفاوت پڑھے سنے جانے والے نظم و عبارت میں ہے اور اسی اعتبار سے افضل قرآن ہے پھر اس کے بعد تورات، انجیل اور زبور ہیں۔ جس طرح قرآن کلام واحد ہے۔ اس میں تفضیل کا تصور نہیں کیا جا سکتا پھر قراءت اور کتابت کے اعتبار سے بعض سورتیں افضل ہو سکتی ہیں۔ اور تفضیل کی حقیقت یہ کہ اس کا پڑھنا افضل ہے کیونکہ وہ زیادہ نفع بخش ہے اور اللہ تعالیٰ کا ذکر اس میں زیادہ ہے۔ پھر قرآن کے ذریعہ اور کتابوں کی تلاوت ان کی کتابت اور ان کے بعض احکام منسوخ ہو گئے

تشریح اللہ تعالیٰ نے اپنے انبیاء پر کچھ کتابیں نازل فرمائی ہیں۔ جن میں سے تورات، زبور، انجیل اور قرآن چار بڑی کتابیں ہیں۔ باقی صحیفے ہیں جو صحیفے کہلاتے ہیں۔ بہر حال سب ہی کتابیں اللہ کی صفت کلام پر جو کہ نفسی ہے دلالت کرنے والی ہیں۔ اور جیسا کہ صفت کلام کے تحت اس میں

بیان ہو چکا کہ یہ صفت واحدہ ہے۔ تعدد و تفاوت اس پر دلالت کرنے والے نظم و تعبیر میں ہے۔ اور نظم و عبارت ہی کے اعتبار سے ان کتابوں میں سب سے افضل قرآن ہے۔ اس کے بعد دیگر کتابیں ہیں۔ صفت کلامیت میں کسی کو دوسرے پر فضیلت و برتری نہیں ہے۔ جس طرح قرآن کلام واحد ہے کلام اللہ ہونے میں اس کی کسی سورت یا آیت کو دیگر آیت و سورت پر کوئی فضیلت حاصل نہیں۔ البتہ قراءت اور کتابت کے اعتبار سے جس کا تعلق نظم و دال سے ہے بعض سورتیں اور آیتیں باقی سور و آیات سے افضل ہو سکتی ہیں جیسا کہ حدیث شریف میں وارد ہے۔ افضل القرآن سورۃ البقرۃ۔ یا جیسے آپ نے فرمایا: اعظم آیۃ فی کتاب اللہ آیۃ الکرسی۔ ولکل فضل۔ کسی سورت کے دیگر سورتوں سے افضل ہونے کا مطلب یہ ہے کہ اس میں نفع زیادہ ہے اور اس کا پڑھنا افضل ہے۔ اس طرح کہ مثلاً سورۂ عصر جس میں ایمان و عمل صالح اور امر بالمعروف اور نہی عن المنکر وغیرہ کی ترغیب ہے۔ یا اس لئے کہ اس میں اللہ کا ذکر زیادہ ہے جیسے سورۂ اخلاص کہ اس میں اللہ کا ذکر دو بار اسم ظاہر اور دو بار ضمیر کی شکل میں ہے۔

والمعراج لرسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فی الیقظۃ بشخصہ الی السماء ثم الی ما شاء اللہ تعالیٰ من العلی حق ای ثابت بالخبر المشہور حتی ان منکرہ یکون مبتدعا وانکارہ وادعاء استحالتہ انما یبتنی علی اصول الفلاسفۃ والا فالخرق والالتیام علی السموات جائز والاجسام متماثلۃ یصح علی کل ما یصح علی الآخر واللہ تعالیٰ قادر علی الممکنات کلہا فقولہ فی الیقظۃ اشارۃ الی الرد علی من زعم ان المعراج کان فی المنام علی ما روی عن معاویۃ انہ سئل عن المعراج فقال کانت رؤیا صالحۃ وروی عن عائشۃ رضی اللہ عنہا انہا قالت ما فقد جسد محمد علیہ السلام لیلۃ المعراج وقد قال اللہ تعالیٰ وما جعلنا الرؤیا التی اریناک الا فتنۃ للناس واجیب بان المراد الرؤیا بالعین والمعنی ما فقد جسدہ عن الروح بل کان معہ روحہ وکان المعراج للروح والجسد جمیعا وقولہ بشخصہ اشارۃ الی الرد علی من زعم انہ کان للروح فقط ولا یخفی ان المعراج فی المنام او بالروح لیس مما ینکر کل الانکار والکفرۃ انکروا امر المعراج غایۃ الانکار بل کثیر من المسلمین قد ارتدوا بسبب ذلک وقولہ الی السماء اشارۃ الی الرد علی من زعم ان المعراج فی الیقظۃ لم یکن الا الی بیت المقدس علی ما نطق بہ الکتاب وقولہ ثم الی ما شاء اللہ اشارۃ الی اختلاف اقوال السلف فقیل الی الجنۃ وقیل الی العرش وقیل الی فوق العرش وقیل الی طرف العالم فالاسراء وہو من المسجد الحرام الی بیت المقدس

قطعی ثبت بالکتاب، والمعراج من الارض الی السماء مشهور ومن السماء الی الجنة او الی العرش او غیر ذلک آحاد، ثم الصحیح انه علیه السلام انما رأی ربه بفؤاده لا بعینه۔

ترجمہ اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو حالت بیداری میں اپنے جسم سمیت آسمان تک پھر ان بلند مقامات تک جہاں تک اللہ نے چاہا معراج ہونا خبر مشہور سے ثابت ہے۔ یہاں تک کہ اس کا منکر بدعتی ہے اور اس کا انکار کرنا اور اس کے محال ہونے کا دعویٰ کرنا فلاسفہ کے اصول پر مبنی ہے ورنہ خرق والتیام آسمانوں پر جائز ہے اور اجسام متماثل ہیں ہر ایک پر وہ بات ممکن ہے جو دوسرے پر ممکن ہے اور اللہ تعالیٰ تمام ممکنات پر قادر ہیں۔ تو مصنف کا قول فی الیقظۃ ان لوگوں کی تردید کی جانب اشارہ ہے جو یہ کہتے ہیں کہ معراج خواب میں ہوئی تھی جیسا کہ حضرت معاویہ سے مروی ہے کہ ان سے معراج کے بارے میں دریافت کیا گیا تو انھوں نے کہا کہ وہ سچا خواب تھا اور حضرت عائشہ سے مروی ہے کہ انھوں نے کہا کہ شب معراج میں محمد صلی اللہ علیہ وسلم کا جسم گم نہیں ہوا۔ اور اللہ تعالیٰ نے فرمایا کہ جو خواب آپ کو دکھلایا وہ صرف لوگوں کی آزمائش کے لئے دکھلایا تھا۔ اور جواب یہ دیا گیا کہ حدیث معاویہ میں رؤیا سے رؤیا بالعین مراد ہے۔ اور حدیث عائشہ کا معنی یہ ہے کہ آپ کا جسم مبارک روح سے جدا نہیں ہوا بلکہ روح کے ساتھ تھا۔ تو معراج روح اور جسم دونوں کی ہوئی۔ اور مصنف کا الشخص فرمانا ان لوگوں کی تردید کی جانب اشارہ ہے جو کہتے ہیں کہ معراج صرف روح کی ہوئی اور یہ بات مخفی نہ رہنی چاہئے کہ معراج منامی یا روحانی ایسی چیز نہیں ہے کہ جس کا بھر پور انکار کیا جائے۔ حالانکہ کفار نے تو معراج کا بھر پور انکار کیا۔ بلکہ بہت سے مسلمان اس کی وجہ سے مرتد ہو گئے اور مصنف رحمۃ اللہ علیہ کا الی السماء فرمانا ان لوگوں کی تردید کی جانب اشارہ ہے جو یہ کہتے ہیں کہ حالت بیداری میں معراج صرف بیت المقدس تک ہوئی۔ جیسا کہ اس کو کتاب اللہ نے بیان کیا۔ اور مصنف کا ثم الی ما شاء اللہ فرمانا سلف کے اقوال مختلف ہونے کی طرف اشارہ کرتا ہے۔ چنانچہ کہا گیا کہ جنت تک۔ اور کہا گیا کہ عرش تک اور کہا گیا کہ عرش کے اوپر تک اور کہا گیا کہ عالم کے سرے تک۔ تو اسراء جو کہ مسجد حرام سے بیت المقدس تک ہے قطعی ہے۔ کتاب اللہ سے ثابت ہے اور معراج زمین سے آسمان تک حدیث مشہور سے ثابت ہے۔ اور آسمان سے جنت یا عرش وغیرہ مقامات تک اخبار آحاد سے ثابت ہے۔ پھر صحیح یہ ہے کہ آپ نے اپنے رب کو دل سے دیکھا آنکھ سے نہیں دیکھا۔

تشریح اہل السنت والجماعت کا مسلم عقیدہ ہے کہ آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو حالت بیداری

میں جسم سمیت مسجد حرام سے مسجد اقصیٰ تک پھر مسجد اقصیٰ سے آسمانوں پر پھر آسمانوں کے اوپر بعض بلند مقامات پر لیجایا گیا۔ سو مسجد حرام سے مسجد اقصیٰ تک کا زمینی سفر جو اسراء کہلاتا ہے قطعی ہے کتاب اللہ کی آیت سبحان الذی اسریٰ بعبدہ لیلاً من المسجد الحرام الی المسجد الاقصیٰ۔ الآیۃ سے ثابت ہے۔ اس لئے اس کا منکر کافر ہوگا اور پھر مسجد اقصیٰ سے آسمانوں کی طرف عروج جو معراج کہلاتا ہے۔ حدیث مشہور سے ثابت ہے اس کا منکر بدعتی ہوگا اور آسمانوں سے اوپر عرش تک یا جنت تک یا ان کے علاوہ جن مقامات تک اللہ نے لیجانا چاہا اخبار آحاد سے ثابت ہے۔ اس کا منکر گناہ گار ہوگا۔

فلاسفہ نے معراج کا اس بنا پر انکار کیا ہے کہ کسی کا آسمان پر جانا اس کے خرق یعنی پھٹنے کو مستلزم ہے نیز آسمان سے پہلے کرۂ نار ہے جو اس میں داخل ہونے والی ہر چیز کو جلا دیتا ہے اس لئے کسی کا اس کو پار کرکے آسمان تک پہنچنا ممکن نہیں۔ نیز قلیل وقت میں اتنی طویل مسافت کو طے کرنا بعید از قیاس ہے۔ جواب یہ کہ تمام اجسام خواہ علوی ہوں جیسے آسمان یا سفلی جیسے زمین سب متماثل و متحد الحقیقت ہیں۔ کیونکہ سب اجزاء لایتجزیٰ سے مرکب ہیں۔ لہٰذا ایک پر جو چیز ممکن ہو دوسرے پر بھی ممکن ہوگی چنانچہ زمین پر خرق طاری ہوتا اور اس کا پھٹنا ممکن ہے [آسمان پر بھی خرق طاری ہوتا اور اس کا پھٹنا] ممکن ہے اسی طرح کرۂ نار کے محرق ہونے کے باوجود امر رب کے تحت آپ کا اس میں محترق نہ ہونا بھی ممکن ہے جیسے حضرت ابراہیم علیہ السلام کے لئے آگ امر رب کے تحت برد و سلام بن گئی تھی۔ پھر قلیل مدت میں بہت طویل مسافت کا طے ہو جانا ناممکن نہیں بلکہ ممکن ہے۔ البتہ خلاف عادت اور خلاف عادت ہونے کی وجہ سے یہ واقعہ معجزہ ہے۔ بعض حضرات معراج کے منامی ہونے کے قائل ہیں۔ شارح رحمۃ اللہ علیہ نے ان کی تین دلیلیں ذکر فرمائی ہیں اور ہر ایک کا جواب دیا ہے۔ پہلی دلیل یہ کہ حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ نے فرمایا۔ کانت رؤیا صالحۃ۔ یعنی معراج ایک بہترین خواب تھا۔ جواب یہ ہے کہ رؤیا سے خواب مراد نہیں بلکہ رؤیا بالعین مراد ہے جو حالت بیداری میں ہوتا ہے اور شارح نے اپنے قول فی الیقظۃ سے اسی کی طرف اشارہ کیا ہے۔ اس صورت میں حضرت معاویہؓ کے قول کا معنیٰ ہوگا کہ معراج ایک بہترین نظارہ تھا۔ دوسری دلیل حضرت عائشہؓ کا قول ہے ما فقد جسد محمد لیلۃ المعراج۔ یعنی معراج کی شب میں آپ کا جسم مبارک گم نہیں ہوا بلکہ وہ تو بستر ہی پر رہا۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ معراج منامی ہوئی۔ اس کا ایک جواب تو یہ ہے کہ حضرت عائشہؓ نے اپنا مشاہدہ نہیں بیان کیا کیونکہ اسراء کے وقت تک وہ آپ کی زوجیت میں نہیں آئی تھیں۔ نیز وہ اس وقت اتنی عمر کی نہیں تھیں کہ وہ کسی واقعہ کو ضبط کر سکیں۔ اس لئے کہ ہجرت کے وقت ان کی عمر آٹھ سال تھی اور آپ کو معراج ایک قول کے مطابق ہجرت سے پانچ سال قبل ہوئی ہے۔ اس حساب سے معراج کے وقت ان کی عمر صرف تین سال کی رہی ہوگی

اور ظاہر بات ہے کہ کمسن سن کا بچہ کسی بات کو ضبط نہیں کر سکتا۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ حضرت عائشہؓ کے قول کا مطلب یہ ہے ما فقد جسدہ عن الروح۔ یعنی شب معراج میں آپ کا جسم مبارک روح سے جدا نہیں کیا گیا بلکہ روح کے ساتھ جسم بھی اس سفر میں گیا اور روح و جسم دونوں کی معراج ہوئی اور ظاہر بات ہے کہ جسم کا کہیں ہونا حالت بیداری ہی میں ممکن ہے۔ معلوم ہوا کہ معراج منامی نہیں تھی۔

تیسری دلیل اللہ تعالیٰ کا ارشاد "وما جعلنا الرؤيا التي اريناك الا فتنة للناس" ہے جس میں معراج کو رؤیا سے تعبیر کیا ہے جس کے معنی خواب ہیں۔ جواب یہ ہے کہ آیت میں رؤیا سے رؤیا بالعین مراد ہے۔ جیسا کہ بخاری شریف میں اس آیت کی تفسیر میں حضرت عبد اللہ بن عباس کا قول موجود ہے۔ ھی رؤيا عين اريها النبي صلى الله عليه وسلم ليلة اسري به الى بيت المقدس۔ ترجمہ۔ وہ رؤیا بالعین تھا جو آپ کو لیلۃ الاسراء میں دکھلایا گیا۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ اگر معراج منامی ہوتی تو اس میں لوگوں کی کوئی آزمائش نہ تھی کیونکہ کسی کا یہ خواب دیکھنا کہ آسمان پر گیا ہوں کوئی تعجب کی بات نہیں۔ جبکہ آیت میں اس رؤیا کو فتنۃ للناس کہا۔ چنانچہ کفار نے اس واقعہ کا سختی سے انکار کیا۔ جس سے معلوم ہوا کہ آپ نے بحالت بیداری معراج ہونا بیان کیا اور حضرت معاویہ کے قول کا بعض لوگوں نے یہ بھی جواب دیا کہ معراج کے وقت تک وہ اسلام میں داخل ہی نہیں ہوئے تھے کیونکہ وہ اسلام صلح حدیبیہ کے بعد فتح مکہ میں لائے جبکہ معراج کا قصہ اس سے کافی عرصہ پہلے یعنی راجح قول کے مطابق ہجرت سے پانچ سال پہلے پیش آیا ہے۔ لہذا مسئلہ کی حقیقت جو لوگ اس وقت موجود تھے جیسے حضرت عمر و حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہ وغیرہ ان کا بیان کہ معراج بحالت بیداری ہوئی۔ حضرت معاویہ کے قول کی بہ نسبت زیادہ راجح ہے۔ رہا یہ مسئلہ کہ سفر معراج میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو اللہ تعالیٰ کی رویت ہوئی یا نہیں اور اگر ہوئی تو رویت بالقلب ہوئی یا رویت بالعین ہوئی۔ اس بارے میں صحابہ کے اقوال مختلف ہیں۔ شارح نے رویت بالقلب کو ترجیح دی۔ کیونکہ رویت بالعین کے متعلق کوئی نص نہیں ہے۔

وكرامات الاولياء حق والولي هو العارف بالله تعالى وصفاته حسب ما يمكن المواظب على الطاعات المجتنب عن المعاصي المعرض عن الانهماك في اللذات والشهوات وكرامته ظهور امر خارق للعادة من قبله غير مقارن لدعوى النبوة فما لا يكون مقرونا بالايمان والعمل الصالح يكون استدراجا وما يكون مقرونا بدعوى النبوة يكون معجزة والدليل على حقية الكرامة ما تواتر عن كثير من الصحابة ومن بعدهم بحيث لا يمكن انكاره خصوصا الامر المشترك وان كانت التفاصيل آحادا وايضا الكتاب ناطق بظهورها من

مریم و من صاحب سلیمان علیہ السلام، و بعد ثبوت الوقوع لا حاجة الی اثبات الجواز

ترجمہ اور اولیاء کی کرامات حق ہیں اور ولی وہ شخص ہے جس کو اللہ تعالیٰ کی اور اس کی صفات کی جس قدر ممکن ہو معرفت حاصل ہو، جو عبادات کا پابند ہو، معاصی سے اجتناب کرنے والا ہو، لذات اور شہوات میں انہماک سے کنارہ کش ہو، اور اس کی کرامت اس کی طرف سے خارق عادت امر کا ظاہر ہونا ہے، درآں حالیکہ وہ دعویٰ نبوت کا مقارن نہ ہو (جو امر خارق عادت ایمان اور عمل صالح کے ساتھ نہ ہو وہ استدراج ہے) اور جو دعویٰ نبوت کے ساتھ ہو وہ معجزہ ہے اور کرامت کے ثابت ہونے پر دلیل وہ خارق عادات امور ہیں جو بہت سے صحابہ اور ان کے بعد کے لوگوں سے اس طرح متواتر ہیں کہ ان کا قدر مشترک کا انکار ممکن نہیں ہے۔ اگرچہ جزئیات خبر آحاد ہیں، نیز حضرت مریم علیہا السلام اور حضرت سلیمان علیہ السلام کے وزیر سے کرامت کا ظاہر ہونے کے متعلق کتاب اللہ ناطق ہے، اور وقوع ثابت ہونے کے بعد امکان ثابت کرنے کی حاجت نہیں۔

تشریح خارق عادت امور کی چار قسمیں ہیں، اس لئے کہ امر خارق عادت اگر مدعی نبوت کے ہاتھ پر اس کے منشاء کے مطابق ظاہر ہو تو معجزہ ہے اور اگر ولی سے صادر ہو جو کہ مدعی نبوت نہ ہو تو وہ کرامت ہے اور اگر عام مومن سے صادر ہو تو معونت ہے اور اگر کسی فاسق و فاجر سے یا ملحد کافر سے صادر ہو تو استدراج ہے۔ بعض لوگوں نے ایک اور قسم بیان کی ہے وہ ہے امر خارق عادت مدعی نبوت سے اس کے منشاء کے خلاف ظاہر ہو جس کو اہانت کہتے ہیں، جیسے مسیلمہ کذاب نے ایک کانے شخص کے لئے دعا کی کہ اس کی آنکھ درست ہو جائے تو جو آنکھ صحیح تھی وہ بھی ضائع ہو گئی۔ ایسا امر خارق عادت جھوٹے مدعی نبوت کی تکذیب کے لئے ہوتا ہے۔ تمام اہل حق کرامات اولیاء کو جائز اور ثابت مانتے ہیں۔ معتزلہ انکار کرتے ہیں۔ وجہ انکار اور اس کا جواب آگے آ رہا ہے۔ اہل حق کرامات اولیاء کے ثبوت کی دلیل میں وہ خوارق عادت امور پیش کرتے ہیں جن کا صحابہ اور ان کے بعد کے صالحین امت سے صادر ہونا تواتر سے ثابت ہے۔ اگرچہ جزئی واقعات اخبار آحاد سے ثابت ہیں لیکن ان کا قدر مشترک یعنی خارق عادت کا ظہور متواتر ہے۔ نیز بعض صالحین سے خوارق عادات کے ظہور کو خود قرآن نے بھی بیان کیا۔ جیسے کہ حضرت مریم علیہا السلام کا قصہ جو اپنے خالو حضرت زکریا علیہ السلام کی کفالت میں تھیں، حضرت زکریا علیہ السلام انہیں اپنے حجرہ میں بند کر جاتے اور جب واپس آتے تو دیکھتے کہ حضرت مریم کے پاس بے موسم کی کھانے پینے کی چیزیں موجود ہیں۔ حضرت زکریا علیہ السلام تعجب سے پوچھتے کہ تمہارے پاس یہ چیزیں کہاں سے آئیں تو حضرت مریم فرماتیں کہ اللہ کے پاس سے آتی ہیں۔ اسی طرح قرآن نے تخت بلقیس کو سینکڑوں میل

کی دوری کے باوجود پلک جھپکنے سے پہلے آصف بن برخیا کے حاضر کردینے کو بیان کیا اور جب اولیاء کے کرامات کا وقوع ثابت ہے تو اب امکان ثابت کرنے کی کوئی حاجت نہیں، کیونکہ جو چیز ممکن ہوتی ہے وہی واقع ہوتی ہے۔

ثم اورد كلاما يشير الى تفسير الكرامة والى تفصيل بعض جزئياتها المستبعدة جدا فقال فتظهر الكرامة على طريق نقض العادة للولي من قطع المسافة البعيدة في المدة القليلة كاتيان صاحب سليمان عليه السلام وهو آصف بن برخيا على الاشهر بعرش بلقيس قبل ارتداد الطرف مع بعد المسافة، وظهور الطعام والشراب واللباس عند الحاجة كما في حق مريم، فانه كلما دخل عليها زكريا المحراب وجد عندها رزقا قال يا مريم انى لك هذا قالت هو من عند الله، والمشي على الماء كما نقل عن كثير من الاولياء، والطيران في الهواء كما نقل عن جعفر بن ابي طالب ولقمان السرخسي وغيرهما، وكلام الجماد والعجماء، اما كلام الجماد فكما روي انه كان بين يدي سلمان وابي الدرداء قصعة فسبحت، وسمعا تسبيحها، واما كلام العجماء فتكلم الكلب لاصحاب الكهف، وكما روي ان النبي عليه السلام قال بينما رجل يسوق بقرة قد حمل عليها اذ التفتت البقرة اليه وقالت اني لم اخلق لهذا وانما خلقت للحرث فقال الناس، سبحان الله، تكلم البقرة، فقال النبي عليه السلام آمنت بهذا واندفاع المتوجه من البلاء وكفاية المهم عن الاعداء وغير ذلك من الاشياء مثل رؤية عمر وهو على المنبر في المدينة جيشه بنهاوند حتى قال لامير جيشه يا سارية الجبل الجبل، تحذيرا له من وراء الجبل لمكر العدو هناك، وسماع سارية كلامه مع بعد المسافة، وكشرب خالد السم من غير تضرر به، وكجريان النيل بكتاب عمر، وامثال ذلك اكثر من ان يحصى.

ترجمہ: پھر مصنف رحمۃ اللہ علیہ کلام لائے جو کرامت کی تفسیر اور بہت زیادہ بعید از قیاس سمجھی جانے والی اس کی بعض جزئیات کی تفصیل کی طرف اشارہ کرتا ہے۔ چنانچہ فرمایا کہ ولی کے لئے خلاف عادت طریقہ پر کرامت ظاہر ہوتی ہے، مثلاً قلیل مدت میں بعید مسافت طے کرلینا۔ جیسے سلیمان علیہ السلام کے وزیر کا جو مشہور قول کے مطابق آصف بن برخیا ہیں تخت بلقیس کو باوجود مسافت کی دوری کے پلک جھپکنے سے پہلے لے آنا اور مثلاً ضرورت کے وقت کھانے پینے اور پہننے کی چیزوں کا ظاہر ہوجانا جیسا کہ

ہجرت کرکے حبشہ چلے گئے تھے اور فتح خیبر کے روز مدینہ آئے تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ مجھ کو
پتہ نہیں کہ آج مجھے اتنی خوشی فتح خیبر کی وجہ سے ہے یا جعفر کی آمد کی وجہ سے ہے۔ پھر حضرت
صلی اللہ علیہ وسلم نے انھیں ایک لشکر میں شام کی طرف بھیج دیا تھا۔ وہاں انھیں شہید کر دیا گیا۔
اور ان کے دونوں ہاتھ کاٹ دیے گئے۔

ترمذی شریف میں ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:
رأیت جعفرا یطیر فی الجنۃ مع الملائکۃ۔ ترجمہ: میں نے جعفر کو جنت میں ملائکہ کے ساتھ
اڑتے دیکھا۔ اسی وجہ سے وہ جعفر طیار کے نام سے مشہور ہوگئے۔ اس توضیح کی بنیاد پر شارح کا
جعفر بن ابی طالب کو مثال کے طور پر پیش کرنا مناسب نہیں، کیونکہ موت کے بعد اڑنا ہماری بحث سے
ہی خارج ہے۔

قولہ: فتبعہ الکلب الخ: جب اصحاب کہف جو سات مومن مرد تھے دقیانوس بادشاہ سے جو کہ
شرک کی دعوت دیتا تھا بھاگ کر غار کی طرف چلے تو ان کے پیچھے پیچھے ایک کتا بھی چل رہا تھا۔ انھوں نے
اس کو دھتکارا اور بھگانا چاہا تو وہ بولا: "لا تطردونی فانی احب اولیاء اللہ۔" ترجمہ: یعنی
مجھے دھتکارو نہیں، کیونکہ میں اولیاء اللہ سے محبت کرتا ہوں۔

قولہ: مثل رویۃ عمر الخ: شارح رحمۃ اللہ علیہ کے بیان سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت عمرؓ کا
قول "الجبل" منصوب ہے الزم فعل محذوف کا مفعول ہونے کی وجہ سے۔ دشمن ہیں پہاڑ کی طرف
سے ہوشیار رہنا کہیں دشمن پہاڑ کی پشت سے حملہ نہ کر دے۔ مگر بیہقی، ابو نعیم، ابن مردویہ وغیرہ
محدثین کی روایت کا خلاصہ یہ ہے کہ حضرت عمرؓ نے حضرت ساریہ بن زنیم کو امیر بنا کر ایک لشکر بھیجا تو
مدینہ میں منبر پر خطبہ جمعہ کے درمیان خطبہ روک کر تین بار فرمایا: یا ساریۃ الجبل الجبل۔ تمام
حاضرین ایک دوسرے کا منہ تکنے لگے اور بعض نے تو یہاں تک کہہ دیا کہ شاید ان کا دماغ چل گیا
ہے تو حضرت علی نے فرمایا: جو کچھ کہا وہ ظاہر ہو کر رہے گا۔ پھر عبد الرحمن بن عوف نے حضرت
عمرؓ سے ماجرا دریافت کیا تو حضرت عمرؓ نے بتلایا کہ میں نے مشرکین کو دیکھا انھوں نے مسلمانوں
کو آگے سے بھی اور پیچھے سے بھی حملہ کر کے شکست دے دی۔ اس لئے میں نے انھیں حکم دیا کہ وہ
اپنی پشت پہاڑ کی طرف کر لیں۔ تاکہ پشت کی طرف سے حملہ کا اندیشہ نہ رہے اور صرف ایک سمت میں دشمن
سے لڑائی ہو۔ چنانچہ ایک ماہ کے بعد فتح کی خوشخبری لانے والے نے بتایا کہ ہم نے نماز جمعہ کے وقت
سے لڑائی کی تو انھوں نے ہم کو شکست دے دی تو ہم لوگوں نے سنا کہ کوئی آواز دینے والا آواز

دے رہا ہے یا ساریۃ الجبل الجبل۔ تو ہم لوگ پہاڑ سے جا لگے اور اس کی طرف پشت کر کے ہم نے دشمن کو شکست دی۔ اس تفصیل سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت عمرؓ کا قول الجبل منصوب ہے الزم فعل محذوف کا مفعول ہونے کی وجہ سے۔ اور معنی یہ ہے کہ پہاڑ سے لگ جاؤ یا پہاڑ سے چمٹ جاؤ۔

ولما استدلت المعتزلة المنكرة لكرامة الاولياء بانه لو جاز ظهور خوارق العادات من الاولياء لاشتبه بالمعجزة فلم يتميز النبي من غير النبي اشار الى الجواب بقوله ويكون ذلك اي ظهور خوارق العادات من الولي الذي هو من آحاد الامة معجزة للرسول الذي ظهرت هذه الكرامة لواحد من امته لانه يظهر بها اي بتلك الكرامة انه ولي ولن يكون وليا الا وان يكون محقا في ديانته وديانته الاقرار بالقلب واللسان برسالة رسوله مع الطاعة له في اوامره ونواهيه حتى لو ادعى هذا الولي الاستقلال بنفسه وعدم المتابعة لم يكن وليا ولم يظهر ذلك على يده۔ والحاصل ان الامر الخارق للعادة فهو بالنسبة الى النبي عليه السلام معجزة سواء ظهر من قبله او من قبل آحاد امته وبالنسبة الى الولي كرامة لخلوه عن دعوى نبوة من ظهر ذلك من قبله، فالنبي لا بد من علمه بكونه نبيا ومن قصده اظهار خوارق العادات ومن حكمه قطعا بموجب المعجزات، بخلاف الولي۔

ترجمہ اور جب کرامت اولیاء کا انکار کرنے والے معتزلہ نے یہ دلیل پیش کی کہ اگر اولیاء سے خوارق عادات کا ظہور ممکن ہو تو اس کے معجزہ ہونے کا شبہ ہوگا اور نبی کا غیر نبی سے امتیاز نہ ہوگا تو مصنف نے یہ کہہ کر جواب کی طرف اشارہ کیا کہ اس ولی سے جو امت کے افراد میں سے ہے خوارق عادات کا ظہور اس رسول کا معجزہ ہوگا جس کی امت کے ایک فرد کے لئے یہ کرامت ظاہر ہوئی ہے۔ اس لئے کہ اس کرامت سے یہ معلوم ہوگا کہ وہ شخص ولی ہے اور کوئی شخص ولی ہو نہیں سکتا مگر یہ کہ وہ اپنی دیانت میں حق پر ہو اور اس کی دیانت دل اور زبان سے اپنے رسول کی رسالت کا اقرار کرنا ہے اس کے اوامر اور نواہی میں اس کی اطاعت کرنے کے ساتھ۔ یہاں تک کہ اگر یہ ولی مستقل بالذات ہونے اور نبی کی پیروی نہ کرنے کا دعویٰ کرے تو وہ ولی نہ ہوگا اور یہ کرامت اس کے ہاتھ پر ظاہر نہ ہوگی اور حاصل (جواب کا) یہ ہے کہ امر خارق عادت نبی کے اعتبار سے معجزہ ہے چاہے اسی کی طرف سے ظاہر ہو یا اس کی امت کے افراد کی طرف سے اور ولی کے اعتبار سے کرامت ہے۔ اس شخص کے

نبوت کا دعویٰ کرنے سے خالی ہونے کی وجہ سے جس کی طرف سے یہ امر خارق عادت ظاہر ہوا ہے تو
نبی کا اپنے نبی ہونے کا یقین کرنا اور خوارق عادات کے اظہار کا اس کا ارادہ کرنا اور معجزات کے مقتضیٰ
کا اس کا فیصلہ کرنا ضروری ہے۔ برخلاف ولی کے کہ اس کے لئے ان امور ثلاثہ میں سے کچھ بھی ضروری
نہیں ہے۔

تشریح اکثر معتزلہ نے جو کرامات اولیاء کے منکر ہیں یہ دلیل پیش کی کہ نبی کو غیر نبی سے ممتاز کرنے والا
ہے معجزہ یعنی امر خارق عادت کا اس سے ظاہر ہونا ہے۔ پس اگر اولیاء سے امر خارق عادت
کا ظہور ممکن ہو جسے کرامت کہا جاتا ہے تو کرامت کے معجزہ ہونے کا شبہ ہوگا کیونکہ دونوں خارق عادت
امر ہیں اور جب کرامت کے معجزہ ہونے کا شبہ ہوگا تو صاحب کرامت یعنی ولی کے صاحب معجزہ ہونے
یعنی نبی ہونے کا شبہ پیدا ہوگا۔ ایسی صورت میں نبی غیر نبی سے ممتاز نہ ہوگا اور غیر نبی کو لوگ نبی سمجھ
بیٹھیں گے۔ اور گمراہ ہوں گے جس سے نبی کی بعثت کا مقصد ہی فوت ہو جائے گا۔ ماتن نے معتزلہ کی اس
دلیل کا جواب یہ دیا کہ جو امر خارق عادت ولی سے صادر ہوگا وہ اس ولی کی کرامت ہے اور جس نبی
کا وہ امتی ہے اس نبی کا معجزہ ہے۔ کیونکہ اس کے ہاتھ پر امر خارق عادت کا ظاہر ہونا اس نبی کی اتباع
کی برکت سے ہے حتیٰ کہ اگر وہ شخص امر خارق عادت کے اظہار میں اپنے مستقل بالذات ہونے اور نبی کی
اتباع نہ کرنے کا دعویٰ کرے تو وہ شخص ولی نہ ہوگا۔ اور اس شخص کے ہاتھ پر کرامت ظاہر نہ ہوگی بلکہ
جو امر خارق عادت ظاہر ہوگا وہ مکر و استدراج کہلائے گا۔ نیز کرامت کے معجزہ ہونے کا شبہ
اس وجہ سے بھی نہیں ہو سکتا کہ کرامت جس شخص کے ہاتھ پر ظاہر ہوتی ہے وہ مدعی نبوت نہیں ہوتا
برخلاف معجزہ کے کہ وہ مدعی نبوت کے ہاتھ پر ظاہر ہونے والا خارق عادت امر ہے۔

قولہ: فالنبی لابد من علمہ الخ یہاں سے شارح رحمۃ اللہ علیہ صاحب معجزہ یعنی نبی اور صاحب
کرامت یعنی ولی کے درمیان تین فرق بیان کر رہے ہیں۔ پہلا فرق یہ ہے کہ نبی کے لئے اپنے نبی ہونے
کا علم ضروری ہے۔ برخلاف ولی کے کہ اس کے لئے اپنے ولی ہونے کا علم ضروری نہیں۔ دوسرا فرق
یہ بھی ہے کہ نبی کا اظہار خوارق کا ارادہ کرنا ضروری ہے۔ یعنی معجزہ کا ظہور اس کے ارادہ کرنے کے
بعد ہوتا ہے۔ برخلاف ولی کے کہ اس کے لئے اظہار خوارق کا ارادہ کرنا ضروری نہیں بلکہ اخفاء ضروری
ہے۔ الا عند الضرورۃ۔ تیسرا فرق یہ ہے کہ نبی کا قطعی طور پر معجزات کے مقتضیٰ یعنی نبی سچا ہے کا فیصلہ
کرنا ضروری ہے۔ برخلاف ولی کے کہ اس کے لئے اپنی کرامت کے مقتضیٰ یعنی اپنی ولایت کا قطعیت
کے ساتھ فیصلہ ضروری نہیں۔

وافضل البشر بعد نبینا والاحسن ان یقال بعد الانبیاء لکنہ اراد البعدیۃ الزمانیۃ ولیس بعد نبینا نبی، ومع ذالک لا بد من تخصیص عیسٰی علیہ السلام، اذ لو ارید کل بشر یوجد بعد نبینا انتقض بعیسٰی علیہ السلام، ولو ارید کل بشر یولد بعدہ لم یفد التفضیل علی الصحابۃ، ولو ارید کل بشر ھو موجود علی وجہ الارض فی الجملۃ انتقض بعیسٰی علیہ السلام ابوبکر الصدیق الذی صدق النبی علیہ السلام فی النبوۃ من غیر تلعثم وفی المعراج بلا تردد، ثم عمر الفاروق الذی فرق بین الحق والباطل فی القضایا والخصومات ثم عثمان ذوالنورین لان النبی علیہ السلام زوجہ رقیۃ ولما ماتت رقیۃ زوجہ ام کلثوم ولما ماتت قال لو کانت عندی ثالثۃ لزوجتکہا، ثم علی المرتضٰی من عباد اللہ وخلص اصحاب رسول اللہ، علی ھذا وجدنا السلف، والظاہر انہ لو لم یکن لھم دلیل علی ذالک لما حکموا بذالک، واما نحن فقد وجدنا دلائل الجانبین متعارضۃ، ولم نجد ھذہ المسئلۃ مما یتعلق بہ شئی من الاعمال او یکون التوقف فیہ مخلا بشئی من الواجبات وکان السلف کانوا متوقفین فی تفضیل عثمان حیث جعلوا من علامات اھل السنۃ والجماعۃ تفضیل الشیخین ومحبۃ الختنین، والانصاف انہ ان ارید بالافضلیۃ کثرۃ الثواب فللتوقف جہۃ، وان ارید کثرۃ ما یعدہ ذوو العقول من الفضائل فلا۔

ترجمہ اور ہمارے نبی کے بعد تمام انسانوں سے افضل ابوبکر صدیق ہیں اور زیادہ بہتر یہ ہے کہ بعد الانبیاء کہا جائے لیکن مصنف نے بعدیت زمانی کا ارادہ کیا اور ہمارے نبی کے بعد کوئی نبی نہیں ہے۔ اس کے باوجود عیسٰی علیہ السلام کو مستثنٰی کرنا ضروری ہے۔ اس لئے کہ اگر مراد لیا جائے کہ ہر وہ انسان جو ہمارے نبی کے بعد موجود ہوگا تو عیسٰی علیہ السلام سے نقض وارد ہوگا۔ اور اگر ہر وہ انسان مراد لیا جائے جو آپ کے بعد پیدا ہوگا، تو صحابہ سے افضل ہونے پر دلالت نہ کرے گا۔ اور اگر ہر وہ انسان مراد لیا جائے جو فی الجملہ روئے زمین پر موجود ہو تو عیسٰی علیہ السلام کے ذریعہ نقض وارد ہوگا بہر حال ہمارے نبی کے بعد تمام انسانوں سے افضل، ابوبکر صدیق ہیں جنھوں نے نبوت کے بارے میں بغیر توقف کے اور معراج کے بارے میں بغیر تردد کے نبی علیہ السلام کی تصدیق کی۔ پھر عمر فاروق ہیں، جنھوں نے قضایا اور مقدمات میں حق و باطل کے درمیان فرق کیا۔ پھر عثمان ذوالنورین ہیں اس لئے کہ نبی علیہ السلام نے اپنی صاحبزادی رقیہ کو ان کی زوجیت میں دیا۔ اور جب وہ انتقال

ہو گئیں تو دوسری صاحبزادی ام کلثوم کو ان کے نکاح میں دیا۔ پھر جب وہ بھی انتقال کر گئیں تو آپ نے فرمایا اگر کوئی تیسری لڑکی ہوتی تو اس کو بھی تمہاری زوجیت میں دے دیتا۔ پھر علیؓ ہیں جو اللہ کے محبوب اور رسولؐ کے اصحاب میں برگزیدہ اور پسندیدہ ہیں۔ اسی ترتیب پر ہم نے سلف کو پایا اور شاید ہر ایک گروہ کے پاس ان کی کوئی دلیل رہی ہوگی تو اس کا فیصلہ نہ کرے۔ رہے ہم تو ہم نے جانبین کے دلائل کو متعارض پایا اور اس مسئلہ کو ایسا نہیں پایا کہ اس سے کسی عمل کا تعلق ہو اور اس بارے میں توقف کسی واجب میں مخل ہو۔ اور سلف حضرت عثمانؓ کو افضل قرار دینے میں توقف کرتے تھے چنانچہ انہوں نے اہل السنت والجماعت کی علامات میں سے تفضیل شیخین اور محبت ختنین کو قرار دیا۔ اور انصاف یہ ہے کہ اگر افضلیت سے کثرت ثواب مراد ہو تو توقف کی وجہ ہے اور اگر وہ چیزیں مراد ہوں جن کو اہل دانش فضائل اور کمالات میں سے شمار کرتے ہیں تو توقف کی کوئی وجہ نہیں۔

تشریح یہاں سے امامت کی بحث شروع ہوتی ہے۔ محققین نے بیان کیا کہ علم کلام میں جس فضیلت سے بحث کی جاتی ہے اس سے اعمال خیر پر جزاء اور ثواب کی زیادتی مراد ہوتی ہے پھر علماء اس جیسے مقام میں لفظ بعد کو بعدیت مرتبی کے معنی میں استعمال کرتے ہیں۔ چنانچہ کہتے ہیں۔ افضل الانبیاء بعد نبینا ابراھیم۔ اور افضل الکتب بعد القرآن التوریۃ۔ اس بنا پر ماتن رحمہ اللہ کی عبارت میں خامی ہے کیونکہ بعدیت مرتبی مراد ہونے کی صورت میں ماتنؒ کی عبارت کا معنی ہوگا کہ ہمارے نبی کے مرتبہ کے بعد تمام انسانوں میں سب سے زیادہ مرتبہ ابو بکر کا ہے۔ اس سے ابوبکر کا باقی انبیاء سے بھی افضل ہونا لازم آتا ہے۔ اس لئے شارحؒ نے فرمایا کہ بعد نبینا کہنے کے بجائے بعد الانبیاء کہنا زیادہ مناسب تھا تاکہ خلفاء کا حضرات انبیاء سے افضل ہونا نہ لازم آئے اور شارحؒ نے بعد الانبیاء کہنے کو صرف احسن اور مناسب کہا واجب نہیں کہا کیونکہ بعدیت کو بعدیت زمانی پر بھی محمول کرنا ممکن ہے، جیسا کہ خود کہا کہ ماتنؒ نے بعدیت زمانی مراد لی ہے تو عبارت کا معنی ہے کہ ہمارے نبی کے زمانہ کے بعد کے تمام انسانوں سے افضل ابوبکر ہیں۔ اس صورت میں باقی تمام انبیاء سے خلفاء کا افضل ہونا تو لازم نہیں آئے گا مگر حضرت عیسیٰ علیہ السلام کا استثناء پھر بھی ضروری ہے کیونکہ وہ ہمارے نبی کے زمانے کے بعد بھی چوتھے آسمان پر زندہ موجود ہیں۔ اس لئے مصنف رحمۃ اللہ علیہ کو کہنا چاہیے کہ ہمارے نبی کے بعد عیسیٰ علیہ السلام کے علاوہ باقی تمام انسانوں سے افضل ابوبکر رضی اللہ عنہ ہیں۔

قولہ: واما نحن فوجدنا الخ شارح یہ کہنا چاہتے ہیں کہ یہ مسئلہ افضلیت کا ظنی ہے جس

کی دلیل اسلاف کے ساتھ حسن ظن ہے کہ اگر ان کے پاس کوئی دلیل نہ ہوتی تو فضیلت کے اعتبار سے یہ ترتیب نہ بیان فرماتے۔ اگر ہم ان اسلاف کے ساتھ حسن ظن کی بنیاد پر ان کی تقلید نہ کرتے تو اس بارے میں سکوت اور توقف ہی افضل ہے ایک تو اس لئے کہ اس بارے میں شیعہ اور اہل السنت کے دلائل متعارض ہیں اس لئے کسی کی بات کا یقین نہیں کیا جا سکتا۔ دوسرا اس لئے کہ یہ مسئلہ اعتقادی ہے عملی نہیں ہے۔ اور عملیات میں ظن پر اکتفا جائز ہے اعتقادات میں ظن کافی نہیں بلکہ یقین مطلوب ہے۔ سوم اس لئے کہ اس بارے میں توقف اور سکوت کسی واجب شرعی میں مخل نہیں۔ لیکن شارح کی پیش کردہ مذکورہ توجیہات ضعیف ہیں اول اس لئے کہ ترتیب مذکورہ پر اہل سنت کے دلائل احادیث صحیحہ ہیں اور شیعہ کے دلائل احادیث موضوعہ ہیں یا ایسی احادیث ہیں جن کی دلالت فضیلت علیؓ پر غیر واضح ہے۔ دوم اس لئے کہ علی الاطلاق یہ کہنا کہ اعتقادی مسائل میں ظن کافی نہیں صحیح نہیں ہے ورنہ اسلاف عقائد میں کیوں لیتے فرشتوں کا انبیاء سے یا انبیاء کا فرشتوں سے افضل ہونا، عشرہ مبشرہ کا تمام صحابہ سے افضل ہونا، بیان کا کی بحث کو قبول کرنا جائز کرنا، مجتہد کو خطا و صواب دونوں صورتوں میں اجر دیا جانا جیسے ظنی مسائل ذکر نہ کرتے بلکہ جن عقائد میں یقین مطلوب ہے ان میں ظن کافی نہیں اور جن عقائد کا ثبوت ہی دلیل ظنی سے ہے انہیں ظنی طور پر ہی تسلیم کرنا واجب ہے۔ جیسے قبر اور حشر کی تفصیلات سے متعلق احادیث خبر واحد ہونے کی وجہ سے ظنی ہیں۔ اس لئے ان کو علی سبیل الظن ہی تسلیم کرنا واجب ہے۔ سوم اس لئے کہ اس مسئلہ پر مذہب شیعہ کا ابطال موقوف ہے اور مذہب شیعہ کا ابطال شرعاً واجب اور ضروری ہے۔ اس لئے کہ وہ حضرت علیؓ کو افضل قرار دے کر انہیں خلیفہ منتخب نہ کرنے کی بناء پر ظالم اور حضرت ابوبکر و عمر کو غاصب قرار دیتے ہیں۔ اس بناء پر مسئلہ افضلیت کو بیان کرنا واجب ہے۔

قولہ: وکان السلف کانوا متوقفین الخ کأنّ تشدید نون کے ساتھ حرف تشبیہ ہے۔ امام مالک نے اہل السنت والجماعت کی علامات میں سے دونوں داماد رسول سے محبت کو قرار دیا۔ دونوں میں سے کسی ایک کو دوسرے سے افضل سمجھنے کو ضروری قرار نہیں دیا۔ اس سے شارح رحمۃ اللہ علیہ نے اس بات پر استدلال کیا کہ اس مسئلہ میں سلف توقف اور سکوت ہی کو ترجیح دیتے تھے۔ لیکن شارح رحمۃ اللہ علیہ کا یہ استدلال صحیح نہیں کیونکہ اہل السنت اور شیعہ کے درمیان متنازع فیہ عثمان اور علیؓ کے درمیان افضلیت کا مسئلہ نہیں بلکہ ابوبکر کے حضرت علی سے افضل ہونے کا مسئلہ ہے۔ جو انہوں نے اس بارے میں توقف اختیار نہیں کیا۔ بلکہ تفضیل شیخین کو اہل السنت والجماعت کی علامات میں سے شمار کر کے صرف ابوبکر ہی کو نہیں بلکہ عمرؓ کو بھی علیؓ سے افضل قرار دیا۔ شارحؒ کی عبارت

یہ شبہ ہوتا ہے کہ اوپر کہا ہے۔ علے ہذا وجدنا السلف یعنی اسی ترتیب مذکور پر جس میں ابوبکر کو سب سے افضل قرار دیا گیا ہے ہم نے سلف کو پایا ہے اور یہاں کہہ رہے ہیں کہ مسئلہ افضلیت میں سلف توقف اختیار کرتے تھے اور یہ صریح تعارض ہے۔ جواب یہ ہے کہ اوپر سلف سے اکثر مراد ہیں اور یہاں بعض مراد ہیں۔

قولہ: والانصاف الخ یعنی اگر افضلیت سے مراد کثرت ثواب ہے تب تو توقف کی وجہ ہے کیونکہ کثرت ثواب کا علم عقل سے ہو نہیں سکتا اور نقل وارد نہیں۔ اور اگر ان چیزوں کی زیادتی مراد ہے جنہیں لوگ کمالات میں سے شمار کرتے ہیں تو توقف کی کوئی وجہ نہیں اس لئے کہ حضرت علی کے کمالات اور ان کی کرامات زیادہ ہیں۔ اس جملہ کی وجہ سے بعض لوگوں نے کہا کہ شارح کے کلام میں تشیع کی بو آتی ہے۔ بعض محشین نے اس کا یہ جواب دیا کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ کے فضائل اور مناقب کا اعتراف کرنا تشیع نہیں ہے۔

وخلافتهم اي نيابتهم عن الرسول في اقامة الدين بحيث يجب على كافة الامم الاتباع **على هذا الترتيب ايضا** يعني ان الخلافة بعد رسول الله لابي بكرؓ ثم لعمرؓ ثم لعثمانؓ ثم لعليؓ وذلك لان الصحابة قد اجتمعوا يوم توفي رسول الله صلى الله عليه وسلم في سقيفة بني ساعدة واستقر رأيهم بعد المشاورة والمنازعة على خلافة ابي بكرؓ فاجمعوا على ذلك وبايعه عليؓ على رؤس الاشهاد بعد توقف كان منه ولو لم تكن الخلافة حقا لها لما اتفق عليه الصحابة ولنازعه علي كما نازع معاويةؓ ولاحتج عليهم لو كان في حقه نص كما زعمت الشيعة وكيف يتصور في حق اصحاب رسول الله عليه السلام الاتفاق على الباطل وترك العمل بالنص الوارد ثم ان ابابكرؓ لما يئس من حياته دعا عثمانؓ واملى عليه كتاب عهده فلما كتب ختم الصحيفة واخرجها الى الناس وامرهم ان يبايعوا لمن في الصحيفة فبايعوا حتى مرت بعليؓ فقال بايعنا لمن فيها وان كان عمرؓ وبالجملة وقع الاتفاق على خلافته ثم استشهد عمرؓ وترك الخلافة شورى بين ستة عثمانؓ وعليؓ وعبد الرحمنؓ بن عوف وطلحةؓ وزبير وسعد بن ابي وقاصؓ ثم فوض الامر خمستهم الى عبد الرحمنؓ بن عوف ورضوا بحكمه فاختار عثمانؓ وبايعه بمحضر

کی ایمان کی قربانی برداری کی اور ان کے ساتھ جمعہ اور عیدین کی نمازیں پڑھیں تو اجماع ہو گیا پھر وہ شہید ہو گئے اور خلیفہ کا معاملہ بغیر طے کئے چھوڑ گئے تو بڑے بڑے مہاجرین اور انصار نے حضرت علی رضی اللہ عنہ پر اتفاق کیا اور ان سے منصب خلافت قبول کرنے کی درخواست کی اور ان سے بیعت کی کیونکہ وہ بچے ہوئے تمام صحابہ میں افضل اور خلافت کے زیادہ حقدار تھے اور حضرت علی اور حضرت معاویہ کے درمیان جو اختلافات اور لڑائیاں ہوئی ہیں وہ مسئلہ خلافت میں نزاع کی وجہ سے نہیں بلکہ خطائے اجتہادی کی وجہ سے ہوئیں اور اس مسئلہ میں شیعہ اور اہل سنت کے درمیان جو اختلاف ہوا وہ امامت کے باب میں فریقین میں سے ہر ایک کا نص کا دعویٰ کرنا اور جانبین کے سوال وجواب کی تفصیل سب بڑی کتابوں میں مذکور ہیں۔

تشریح قولہ فی سقیفۃ بنی ساعدۃ الخ سقیفہ یعنی مسقف جگہ ہے جس کی ایک جانب یا ایک سے زیادہ جانب میں دیوار ہو جسے دالان یا برآمدہ بھی کہتے ہیں اور بنو ساعدہ انصار کا ایک قبیلہ تھے۔

قولہ: بل توقف کان منہ. حضرت علی کا بیعت ابو بکر میں وجہ توقف انتخاب خلیفہ کے بارے میں انہیں شریک مشورہ نہ کرنا بتلایا گیا، جیسا کہ تاریخ اسلام میں علامہ اکبر شاہ نجیب آبادی نے لکھا ہے کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ ایک دن حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہ کے پاس آئے اور کہا کہ میں آپ کی فضیلت کا معترف ہوں اور آپ کو مستحق خلافت بھی مانتا ہوں۔ لیکن شکایت یہ ہے کہ ہم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے رشتہ دار ہیں آپ نے سقیفہ بنی ساعدہ میں ہم سے بغیر مشورہ کئے کیوں لوگوں سے بیعت لے لی آپ اگر ہم کو وہاں بلا لیتے تو ہم بھی سب سے پہلے آپ کے ہاتھ پر بیعت کرتے۔ حضرت ابو بکر نے فرمایا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے رشتہ داروں کے ساتھ حسن سلوک اپنے رشتہ داروں کے ساتھ حسن سلوک سے بھی زیادہ عزیز ہے۔ میں سقیفہ بنی ساعدہ میں بیعت لینے کی غرض سے نہیں گیا تھا۔ بلکہ مہاجرین و انصار کے نزاع کو رفع کرنا نہایت ضروری تھا۔ میں نے خود اپنے لئے بیعت کی درخواست نہیں کی۔ بلکہ انہوں نے خود بلا تامل میرے ہاتھ پر بیعت کی۔ اگر اس وقت بیعت لینے کو ملتوی رکھتا تو اس خطرہ کے دوبارہ زیادہ طاقت سے ابھرنے کا اندیشہ تھا جبکہ تم تجہیز و تکفین کے کام میں مشغول تھے تو اس عجلت میں تمہیں کیسے بلا لیتا۔ حضرت علی نے یہ باتیں سن کر فوراً شکایت واپس لے لی اور اگلے روز مسجد نبوی میں مجمع عام کے روبرو حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہ کے ہاتھ پر بیعت کی۔

قولہ: ولو لم تکن الخلافۃ حقالہ: یعنی اگر ابوبکر رضی اللہ عنہ مستحق خلافت نہ ہوتے تو صحابہ ان کی خلافت پر اجماع نہ کرتے کیونکہ از روئے حدیث یہ امت کبھی باطل پر اجماع نہ کرے گی۔ بالخصوص اصحاب رسول جو انبیاء کے بعد افضل البشر ہیں۔

قولہ: وما وقع من الاختلافات والمحاربات الخ: اشارہ جنگ جمل اور صفین کی طرف ہے جو حضرت علی رضی اللہ عنہ کی خلافت کے بارے میں نزاع کی وجہ سے نہیں بلکہ خطاء اجتہادی کی وجہ سے ہوئی۔ حضرت علیؓ کو قاتلین عثمانؓ سے فوری قصاص لینے میں بغاوت کا اندیشہ تھا۔ اس لئے ان کا خیال تھا کہ جب تک خلافت کو استحکام حاصل نہ ہو جائے اس وقت تک اس مسئلہ کو ہاتھ نہ لگایا جائے۔ دوسری جانب حضرت معاویہؓ کے گروہ والے جس میں حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا بھی تھیں فوری قصاص کو ضروری سمجھتے تھے۔ تاکہ عوام ان اکابر پر ظلم و زیادتی کرنے پر جری نہ ہو جائیں۔

والخلافۃ ثلاثون سنۃ، ثم بعدها ملك وإمارۃ، لقوله عليه السلام: الخلافۃ بعدي ثلاثون سنۃ، ثم تصير بعدها ملكا عضوضا، وقد استشهد عليٌّ على رأس ثلاثين سنۃ من وفات رسول الله عليه السلام، فمعاويۃ ومن بعده لا يكونون خلفاء بل ملوكا وأمراء، وهذا مشكل، لأن أهل الحل والعقد من الأمۃ قد كانوا متفقين على خلافۃ الخلفاء العباسيۃ وبعض المروانيۃ كعمر بن عبد العزيز مثلا، ولعل المراد أن الخلافۃ الكاملۃ التي لا يشوبها شيء من المخالفۃ وميل عن المتابعۃ تكون ثلاثين سنۃ، وبعدها قد تكون وقد لا تكون، ثم الإجماع على أن نصب الإمام واجب، وإنما الخلاف في أنه يجب على الله أو على الخلق، بدليل سمعي أو عقلي، والمذهب أنه يجب على الخلق سمعا لقوله: من مات ولم يعرف إمام زمانه فقد مات ميتۃ جاهليۃ، ولأن الأمۃ قد جعلوا أهم المهمات بعد وفات النبي عليه السلام نصب الإمام، حتى قدموه على الدفن، وكذا بعد موت كل إمام، ولأن كثيرا من الواجبات الشرعيۃ يتوقف عليه، كما أشار إليه بقوله.

ترجمہ اور خلافت تیس سال تک ہے اس کے بعد سلطنت اور امارت ہے۔ آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد فرمانے کی وجہ سے کہ میرے بعد خلافت تیس سال تک رہے گی پھر اس کے بعد ظالم سلطنت ہوگی اور حضرت علیؓ رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کی وفات سے تیس سال پورا ہونے پر شہید ہو گئے۔ پھر تو معاویہ اور ان کے بعد کے حضرات خلیفہ نہ ہوں گے، بلکہ بادشاہ

ورنہ ایسا ہوں گے اور یہ اشکال پیدا کرنے والی بات ہے کیونکہ امت کے ارباب حل وعقد خلفاء عباسیہ اور بعض مروانیہ مثلاً حضرت عمر بن عبد العزیز کی خلافت پر متفق تھے تو ارشاد یہ حدیث کا مطلب یہ ہے کہ خلافت کاملہ جس میں اقانون اسلام کی خلاف ورزی اور اتباع شریعت سے اعراض کی کچھ بھی آمیزش نہ ہو تیس سال تک رہے گی اور اس کے بعد کبھی ہوگی اور کبھی نہ ہوگی پھر اجماع اس بات پر ہے کہ امام اور خلیفہ مقرر کرنا واجب ہے اختلاف صرف اس میں ہے کہ تقرر خدا پر واجب ہے یا مخلوق پر۔ دلیل سمعی سے واجب ہے یا عقلی سے۔ اور اہل حق کا مذہب یہ ہے کہ مخلوق پر دلیل سمعی سے واجب ہے۔ نبی علیہ السلام کے ارشاد فرمانے کی وجہ سے کہ جو شخص اس حال میں مر گیا کہ اپنے زمانہ کے امام اور خلیفہ کا بیعت ہی نہیں رہ جاتا ہے تو اس کی موت جاہلیت کی موت مرا اور اس لئے کہ امت نے نبی علیہ السلام کی وفات کے بعد سب سے اہم کام امام اور خلیفہ مقرر کرنے کو قرار دیا حتیٰ کہ اس کو نبی علیہ السلام کی تدفین پر بھی مقدم کیا۔ اسی طرح ہر امام کی موت کے بعد اس کی تدفین سے پہلے اگلا خلیفہ منتخب کیا اور اس لئے کہ بہت سے واجبات شرعیہ امام پر موقوف ہیں جو اس کے بغیر انجام ہی نہیں پا سکتے جیسا کہ ہم نے اپنے اس قول میں اس کی طرف اشارہ فرمایا ہے۔

تشریح | خلافت یعنی امت اور دین کے مسئلہ میں نبی علیہ السلام کی نیابت آپ کی پیشین گوئی کے مطابق تسلسل کے ساتھ تیس سال تک رہی ہے جو حضرت علیؓ کی شہادت پر تقریباً پورے ہوگئے۔ حقیقتاً تیس سال اس وقت پورے ہوئے جب حضرت حسن بن علیؓ چھ ماہ تک خلافت کی باگ ڈور سنبھالے رہنے کے بعد حضرت معاویہؓ کے حق میں دست بردار ہوئے۔ اس لئے کہ حضرت ابو بکرؓ کا زمانہ خلافت دو سال تین ماہ ہے اور حضرت عمرؓ کا دور خلافت دس سال چھ ماہ ہے اور حضرت عثمانؓ کا دور خلافت بارہ سال اور حضرت علیؓ کا دور خلافت چار سال نو ماہ ہے کل مجموعہ انتیس سال چھ ماہ ہوا۔ اس لئے حضرت علی رضی اللہ عنہ کی شہادت پر حقیقتاً تیس سال پورے نہیں ہوئے بلکہ تقریباً تیس سال ہوتے ہیں۔

قولہ: وهذا مشكل الخ. اشکال واضح ہے اور شارحؒ نے بعض المراد لتے جو جواب دیا ہے اس کا حاصل یہ ہے کہ حدیث "الخلافة بعدى ثلاثون عاماً" میں خلافت سے خلافت کاملہ یعنی خلافت علیٰ منہاج النبوت مراد ہے اور حدیث کا مطلب یہ ہے کہ متواتر و مسلسل خلافت کاملہ کا دور تیس سال تک رہے گا۔ پھر تسلسل ٹوٹ جائے گا کبھی ایسی خلافت ہوگی اور کبھی نہ ہوگی۔

قولہ: ثم الاجماع على ان نصب الامام واجب الخ. صرف اہل السنت ہی نہیں بلکہ

قلنا قد سبق ان المراد الخلافۃ الکاملۃ، ولو سلّم فلعل دور الخلافۃ تنقضی دون دور الامامۃ بناءً علی ان الامامۃ اعم، لکن ھذا الاصطلاح مما لم نجدہ من القوم بل من الشیعۃ من یزعم ان الخلیفۃ اعم، ولھذا یقولون بخلافۃ الائمۃ الثلاثۃ دون امامتھم، واما بعد الخلفاء العباسیۃ فالامر مشکل۔

ترجمہ اور مسلمانوں کے لئے کوئی امام ہونا ضروری ہے جو ان پر احکام شریعت نافذ کرے اور ان پر حدود قائم کرے اور ان کی سرحدوں کی حفاظت کرے اور ان کا لشکر تیار کرے اور ان سے صدقات وصول کرے اور ظالموں، غاصبوں اور چوروں اور ڈاکوؤں کو مغلوب کرے اور جمعہ وعیدین کی نمازوں کا انتظام کرے اور لوگوں کے درمیان واقع ہونے والے جھگڑوں کا فیصلہ کرے اور حقوق پر قائم کی جانے والی شہادتیں قبول کرے اور ان نابالغ لڑکوں اور لڑکیوں کی شادی کرے جن کا کوئی ولی نہیں، اور اموال غنیمت تقسیم کرے۔ اور ان کے علاوہ وہ سارے کام انجام دے جنہیں امت کے عام افراد نہیں سنبھال سکتے۔ پس اگر کہا جائے کہ ہر علاقہ میں کسی شوکت اور طاقت والے شخص کو کافی سمجھ لینا کیوں نہیں جائز ہے، اور ایسا شخص مقرر کرنا کہاں سے واجب ہے جس کو تمام بلاد اسلامیہ پر ریاست عامہ حاصل ہو۔ ہم جواب دیں گے کہ اس لئے کہ وہ ایسے باہمی جھگڑوں کا ذریعہ بنے گا جو دین اور دنیا کا کام بگڑ جانے کا سبب ہوں گے، جیسا کہ ہم اپنے اس زمانے میں مشاہدہ کر رہے ہیں (کہ مسلمان حکمران آپس میں دست بگریباں ہیں)۔ پھر اگر یہ کہا جائے کہ ایسے شخص کو کافی سمجھ لیا جائے جس کو تمام بلاد اسلامیہ پر ریاست عامہ حاصل ہو۔ خواہ وہ امام ہو یعنی امامت کے اوصاف وشرائط مثلاً قریشی ہونے کے ساتھ متصف ہو، یا غیر امام ہو یعنی امامت کے اوصاف وشرائط کے ساتھ متصف نہ ہو مثلاً وہ غیر قریشی ہو، اس لئے کہ دین ودنیا کے کاموں کا انتظام اس سے ہو جائے گا جیسا کہ مسلمان ترک بادشاہوں کے عہد میں تھا۔ ہم جواب دیں گے کہ ان دنیوی امور کا کچھ انتظام مثلاً اسلامی سرحدوں کی حفاظت، اسلامی لشکر کی تیاری وغیرہ کا کام تو ہو جائے گا۔ مگر دین کے کام مثلاً جمعہ اور عیدین کی نمازیں قائم کرنے وغیرہ میں خلل پڑے گا۔ (کیونکہ ان کاموں کے لئے امام ہونا ضروری ہے) حالانکہ یہی دینی امور کا انتظام ہی امام مقرر کرنے سے اہم مقصود ہے۔ پھر اگر کہا جائے کہ اس بات کی بناء پر جو ذکر کی گئی کہ مدت خلافت تیس سال ہے خلفاء راشدین کے بعد زمانہ امام سے خالی ہوگا تو پوری امت گناہگار ہوگی۔ اور بحدیث مذکور کی رو سے ان سب کی موت جاہلیت کی موت ہوگی۔ ہم جواب دیں گے کہ پہلے گزر چکا ہے کہ خلافت کاملہ مراد ہے۔ اور اگر

لیا جائے کہ مطلق خلافت مراد ہے، تو دوسرا جواب یہ ہے کہ ارشاد میں مذکورہ خلافت ختم ہو جائے گا رہا امامت ختم نہ ہوگا اس بناء پر کہ امامت عام ہے خلافت سے، لیکن یہ اصطلاح ہم نے لوگوں سے نہیں پائی۔ بلکہ بعض شیعہ ان کے برعکس یہ کہتے ہیں کہ خلیفہ عام ہے اور اسی وجہ سے وہ ائمہ ثلاثہ کی خلافت کے تو قائل ہیں ان کی امامت کے قائل نہیں۔ نیز خلفاء عباسیہ کے بعد تو یہ بات باعث اشکال

تشریح ماتنؒ نے مذکورہ متن میں مسلمانوں کے خلیفہ یا امام کے فرائض منصبی بیان فرمائے ہیں جس کا حاصل یہ ہے کہ احکام اسلام کا اجراء، حدود شریعت کا نفاذ، اصول دین کی تبلیغ علوم شریعت کی اشاعت، فصل خصومات، قیام امن وامان، دارالاسلام کی سرحدوں کی حفاظت وغیرہ خلیفۃ الاسلام کے فرائض منصبی ہیں۔ غرضیکہ مذہب اہل سنت کے ہاں علمی وعملی کمالات میں مسلمانوں کے خلیفہ کو رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا صحیح جانشین ہونا چاہئے۔ جب مسلمانوں کا خلیفہ ان اوصاف کے کے ساتھ متصف ہوگا تو اس کی خلافت کو خلافت راشدہ یا خلافت علی منہاج النبوۃ کہا جائے گا۔

ما سبق میں گذر چکا ہے کہ جمہور اہل اسلام امام یا خلیفہ کا تقرر ضروری سمجھتے ہیں۔ مگر علامہ ابن خلدون نے مقدمہ میں ایک ایسے گروہ کا بھی ذکر کیا ہے جو خلیفہ کا تقرر ضروری نہیں سمجھتا۔ معتزلہ میں سے اصم اور بعض خوارج اسی گروہ میں شامل ہیں۔ ان کا نقطۂ نظر یہ ہے کہ امت میں قانون الٰہی کا رواج ہو۔ لیکن جب یہ قانون دستور کی حیثیت اختیار کرلے اور ملک میں امن وامان قائم ہو جائے تو کسی امام اور خلیفہ کی ضرورت نہیں، بلکہ ہر علاقہ میں جو شخص اثر ورسوخ رکھنے والا ہو یا ایسا شخص جس کو تمام بلاد اسلامیہ پر ریاست عامہ حاصل ہو کافی ہے خواہ امامت کے شرائط اس کے اندر موجود ہوں یا نہ ہوں۔

دراصل خلفاء راشدین کے بعد کے خلفاء میں بادشاہت کے اثرات سے جو اخلاقی امراض پیدا ہوئے ان سے متنفر اور بددل ہو کر ان لوگوں نے یہ مذہب اختیار کیا۔ یہ نقطۂ نظر اس بناء پر باطل ہے کہ ایسے شخص سے امن وامان جیسے بعض دنیوی مسائل بھلے ہی حل ہو جائیں، مگر دین کے بہت سارے کام مثلاً اقامت حدود وغیرہ جو امام اور خلیفہ سے ہی انجام پا سکتے ہیں معطل ہو کر رہ جائیں گے۔ حالانکہ احکام دین کا اجراء ہی خلیفہ وامام کے تقرر کا سب سے بڑا مقصد ہے

قولہ: فلعل ما ذکر من ان مدۃ الخلافۃ الخ یعنی جب مدت خلافت حضور کی وفات کے بعد تیس سال تک ہی رہی ہے تو پھر اس کے بعد کا زمانہ امام اور خلیفہ سے خالی ہوگا اور پوری امت ترک واجب کی وجہ سے گناہگار ہوگی اور حدیث "من مات ولم یعرف امام زمانہ فقد مات میتۃ جاھلیۃ" کی رو سے اس کی موت جاہلیت کی موت ہوگی۔ لیکن ما سبق میں جب یہ گذر چکا

کہ حضور کے ارشاد "الخلافۃ بعدی ثلثون عاماً" میں خلافت سے مراد خلافت کاملہ اور خلافت
راشدہ ہے اور مطلب یہ ہے کہ متواتر اور مسلسل خلافت راشدہ کا دور تیس سال رہے گا اس کے
بعد دورِ حکومت و بادشاہت کے حائل ہونے سے یہ تسلسل ٹوٹ جائے گا لیکن پھر بھی خلفاء
راشدین وقتاً فوقتاً ہوتے رہیں گے تو اب یہ اعتراض وارد نہیں ہوتا۔ مگر شارح رحمۃ اللہ علیہ کا اس
اعتراض کو ذکر کرنے کا منشا جواب مذکور کا اعادہ کرکے اس پہ دوسرے جواب کا عطف کرنا ہے۔ دوسرا
جواب امام اور خلیفہ کے درمیان فرق پر مبنی ہے اور وہ فرق یہ ہے کہ خلیفہ وہ ہے جس کی حکومت
نبی علیہ السلام اور خلفاء راشدین کی سنت کے مطابق ہو اور امام عام ہے کیونکہ امام وہ شخص ہے جس
کو دنیائے مسلمین پر اقتدار حاصل ہو جاتا ہے وہ خلفاء راشدین کی صفت پر ہو یا نہ ہو تو حدیث کے مطابق
تیس سال پر دورِ خلافت ختم ہو گیا لیکن دورِ امامت ختم نہیں ہوا۔ لیکن یہ فرق متکلمین اہل السنت
سے منقول نہیں بلکہ بعض شیعہ اس کے برعکس خلیفہ کو عام مانتے ہیں اور کہتے ہیں کہ خلیفہ سے مراد
سلطان ہے عام از یں کہ وہ عادل ہو یا ظالم ہو۔ بہ خلاف امام کے کہ وہ ان کے بارہ اماموں میں سے ایک ہوگا
جو سب کے سب معصوم ہیں۔ اسی بنا پر وہ ائمہ ثلاثہ ابوبکرؓ و عمرؓ اور عثمانؓ کی خلافت کے قائل
ہیں۔ چنانچہ انہیں خلیفہ اول، خلیفہ دوم اور خلیفہ سوم سے تعبیر کرتے ہیں مگر ان کی امامت کے
قائل نہیں اس لئے یہ دوسرا جواب مخدوش ہے اور پہلا ہی جواب درست ہے۔ پھر بھی خلفاء
عباسیہ کے بعد کے زمانہ کے اعتبار سے اشکال باقی رہے گا اس لئے کہ ان کے بعد خلافت کاملہ
یا ناقصہ کسی قسم کی خلافت کا وجود نہیں کیونکہ خلافت کاملہ تو از روئے حدیث حضرت علی یا حسن بن
علی علیہم السلام پر ہی ختم ہو گئی۔ اور خلافت ناقصہ کا اس لئے وجود نہیں کہ خلفاء عباسیہ کے بعد تمام بلاد اسلام
پر کسی قریشی کو ریاست عامہ حاصل ہی نہیں ہوئی اور غیر قریشی کو خلیفہ مقرر کرنا حدیث "الائمۃ
من قریش" کی رو سے جائز نہیں۔ لہٰذا امت ترک واجب کی وجہ سے گناہ گار ہوگی۔ اس کا
ایک جواب تو یہ ہے کہ وعید ترک اختیاری پر ہے۔ اور امت اختیاری طور پر نصب امام کے ترک کی مرتکب
نہیں بلکہ اضطراری طور پر۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ حدیث "من مات ولم یعرف امام زمانہ"
میں امام سے خود نبی علیہ السلام کی ذات مراد ہے۔

ثم ینبغی ان یکون الامام ظاہرًا لیرجع الیہ فیقوم بالمصالح لیحصل ما ہو
الغرض من نصب الامام لا مختفیا من اعین الناس خوفًا من الاعداء وما للظلمۃ
من الاستیلاء ولا منتظرًا خروجہ عند صلاح الزمان وانقطاع مواد الشر والفساد

واختلال نظام اهل الصلاح والفساد، كما زعمت الشيعة خصوصاً الامامية منهم ان الامام الحق بعد رسول الله عليه السلام علي، ثم ابنه الحسن، ثم اخوه الحسين، ثم ابنه علي زين العابدين، ثم ابنه محمد الباقر، ثم ابنه جعفر الصادق، ثم ابنه موسى الكاظم، ثم ابنه علي الرضا، ثم ابنه محمد التقي، ثم ابنه علي النقي، ثم ابنه الحسن العسكري، ثم ابنه محمد القائم المنتظر المهدي، وقد اختفى خوفاً من اعدائه وسيظهر فيملأ الدنيا قسطاً وعدلاً كما ملئت جوراً وظلماً، ولا امتناع في طول عمره وامتداد ايام حياته كعيسى والخضر وغيرهما، وانت خبير بان اختفاء الامام وعدمه سواء في عدم حصول الاغراض المطلوبة من وجود الامام، وان خوفه من الاعداء لا يوجب الاختفاء بحيث لا يوجد منه الا الاسم بل غاية الامر ان يوجب اخفاء دعوى الامامة كما في حق آبائه الذين كانوا ظاهرين على الناس ولا يدعون الامامة وايضاً فعند فساد الزمان واختلاف الآراء واستيلاء الظلمة احتياج الناس الى الامام اشد، وانقيادهم له اسهل۔

ترجمہ پھر امام کو ظاہر ہونا چاہیے تاکہ اس کی طرف رجوع کیا جا سکے اور وہ لوگوں کی بھلائی کے کام انجام دے تاکہ وہ چیز حاصل ہو جو امام کے تقرر سے مقصود ہے۔ دشمنوں اور ظالموں کے غلبہ کے خوف کی وجہ سے روپوش نہ ہو اور نہ ہی زمانہ کے احوال درست ہو جا اور شر و فساد کا مادہ ختم ہو جانے اور ظالم و مفسد لوگوں کے نظام کا خاتمہ ہو جانے کے وقت اس کے ظہور کا انتظار کیا جانے والا ہو۔ ایسا نہیں جیسا کہ شیعہ بالخصوص شیعہ امامیہ کہتے ہیں کہ رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کے بعد امام برحق حضرت علیؓ ہیں۔ پھر ان کے بیٹے حسنؓ پھر حسنؓ کے بھائی حسینؓ پھر حسینؓ کے بیٹے علی زین العابدین پھر ان کے بیٹے محمد باقر پھر ان کے بیٹے جعفر صادق پھر ان کے بیٹے موسیٰ کاظم پھر ان کے بیٹے علی رضا۔ پھر ان کے بیٹے محمد تقی پھر ان کے بیٹے علی نقی پھر ان کے بیٹے حسن عسکری۔ پھر ان کے بیٹے محمد قائم ہیں جن کے ظہور کا انتظار ہے وہی مہدی ہیں۔ اور وہ دشمنوں کے خوف سے روپوش ہو گئے ہیں جلد ہی ان کا ظہور ہوگا اور دنیا کو وہ عدل و انصاف سے بھر دینگے۔ جس طرح اس وقت ظلم سے بھری ہے اور ان کی عمر کے طویل ہونے اور ان کی زندگی کے ایام دراز ہونے میں کوئی استحالہ نہیں جیسے عیسیٰ اور خضر علیہما السلام وغیرہ۔ اور آپ خوب واقف ہیں کہ امام کا روپوش ہونا اور اس کا معدوم ہونا ان اغراض کے حاصل نہ ہونے میں برابر ہے

جو امام کے وجود سے مقصود ہیں اور اس بات سے (بھی) واقف ہیں اگر دشمنوں سے خائف ہوتا اس طرح روپوش ہونے کا مقتضی نہیں ہے کہ ان کا صرف نام موجود ہو بلکہ زیادہ سے زیادہ دعوئ امامت کو پوشیدہ رکھنے کا مقتضی ہوگا۔ جیسا کہ ان کے باپ دادوں کے بارے میں (یہی) معلوم ہے کہ وہ لوگوں کے سامنے تھے اور امامت کا دعویٰ نہیں کرتے تھے۔ نیز زمانہ کے فساد اور رعیتوں کے خلل اور ظالموں کے غلبہ کے وقت لوگوں کو امام کی ضرورت شدید ہے اور لوگوں کے لئے اس امام کی اطاعت آسان ہے۔

تشریح شیعہ امامیہ کا عقیدہ ہے کہ آں حضرت صلے اللہ علیہ وسلم کے بعد سلسلۂ امامت حضرت علی سے شروع ہو کر بارھویں امام حضرت مہدی پر ختم ہو گیا جو دشمنوں کے خوف سے [illegible] میں ایک غار میں پوشیدہ ہو گئے جس غار کا نام سُرّ من رأی ہے روافض ہر سال ایک مقررہ تاریخ میں اس غار کے دروازے پر جمع ہو کر ان کے خروج کا انتظار کرتے ہیں یہ لوگ یہی کہتے ہیں کہ جب دنیا سے شر و فساد کا خاتمہ ہو جائے گا اور اہل باطل کا نظام زائل ہو جائے گا اسی وقت حضرت مہدی ظاہر ہوں گے اور دنیا کو عدل و انصاف سے بھر دیں گے۔ ماتن نے ان کی تردید کرتے ہوئے فرمایا کہ امام کو لوگوں پر ظاہر ہونا چاہئے ان کی نگاہوں سے روپوش نہ ہونا چاہئے تاکہ ضرورت کے وقت لوگ اس کی طرف رجوع کر سکیں اور لوگوں کے درمیان رہ کر ان کی ضروریات کا پتہ ہے اور ان کی بہتری کے کام کرے جو امام کے تقرر سے مقصود ہے۔

شارح رحمۃ اللہ علیہ نے امام غائب کے عقیدہ کے بطلان پر اپنے قول و انت خبیر الخ سے تین دلیلیں ذکر فرمائی ہیں۔ پہلی دلیل یہ ہے کہ جو اغراض تقرر امام سے مطلوب ہیں مثلاً اقامت حدود وغیرہ ان کے حاصل نہ ہونے کے سلسلہ میں امام کا غائب اور روپوش ہونا اور سرے سے اس کا معدوم ہونا دونوں برابر ہے۔ دوسری دلیل یہ کہ دشمنوں کا خوف اس طرح غائب ہونے کا مقتضی نہیں ہے کہ اس کے نام کے علاوہ کسی چیز کا وجود نہ ہو، زیادہ سے زیادہ اس بات کا مقتضی ہو سکتا ہے کہ امام لوگوں سے اپنے دعوئ امامت کو مخفی رکھے، جیسا کہ ان کے آباء میں سے بعض مثلاً حسن عسکری لوگوں کے سامنے اور ان کے درمیان رہتے تھے مگر امامت کا دعویٰ نہیں کرتے تھے۔ تیسری دلیل یہ ہے کہ اہل زمانہ میں فساد اور بگاڑ اور ظالموں کے غلبہ کے وقت لوگوں کو امام کی حاجت زیادہ ہے اور ایسے وقت میں ان کے لئے امام کی اطاعت اور فرماں برداری بہ نسبت اس وقت کے زیادہ آسان ہے، جب دنیا سے شر و فساد کا مادہ ختم ہو جائے گا اور اہل باطل کا نظام زائل ہو چکا ہوگا۔

ويكون من قريش ولا يجوز من غيرهم ولا يختص ببني هاشم واولاد علي رضي الله عنه يعني يشترط ان يكون الامام قرشيا لقوله عليه السلام الائمة من قريش وهذا وان كان خبرا واحدا لكن لما رواه ابو بكر محتجا به على الانصار ولم ينكره احد صار مجمعا عليه ولم يخالف فيه الا الخوارج وبعض المعتزلة ولا يشترط ان يكون هاشميا او علويا لما ثبت بالدليل من خلافة ابي بكر وعمر وعثمان رضي الله عنهم مع انهم لم يكونوا من بني هاشم وان كانوا من قريش فان قريشا اسم لاولاد نضر بن كنانة وهاشم هو ابو عبد المطلب جد رسول الله عليه السلام فانه محمد بن عبد الله بن عبد المطلب بن هاشم بن عبد مناف بن قصي بن كلاب بن مرة بن كعب بن لوي بن غالب بن فهر بن مالك بن نضر بن كنانة بن خزيمة بن مدركة بن الياس بن مضر بن نزار بن معد بن عدنان فالعلوية والعباسية من هاشم لان العباس وابا طالب ابنا عبد المطلب وابو بكر رضي الله عنه ابن ابي قحافة عثمان بن عامر بن عمرو بن كعب بن تيم بن مرة بن كعب بن لوي وكذا عمر رضي الله عنه ابن الخطاب بن نفيل بن عبد العزى بن رياح بن عبد الله بن قرط بن رزاح بن عدي بن كعب وكذا عثمان لانه ابن عفان بن ابي العاص بن امية بن عبد شمس بن عبد مناف

ترجمہ: اور امام قریش میں سے ہونا چاہیے غیر قریش میں سے جائز نہیں اور بنی ہاشم اور اولاد علی کے ساتھ مخصوص نہیں یعنی امام کا قریشی ہونا شرط ہے نبی علیہ السلام کے ارشاد فرمانے کی وجہ سے کہ امام قریش میں سے ہوں اور یہ حدیث اگرچہ خبر واحد ہے مگر جب ابوبکر نے اس کو انصار کے مقابلہ میں بطور استدلال پیش کیا اور کسی نے اس کا انکار نہیں کیا تو متفق علیہ ہوگئی اور اس شرط میں خوارج اور بعض معتزلہ کے علاوہ کسی نے اختلاف نہیں کیا۔ البتہ ہاشمی یا علوی ہونا شرط نہیں ہے کیونکہ دلیل سے ابوبکر و عمر و عثمان رضی اللہ عنہم کی خلافت ثابت ہے۔ باوجودیکہ وہ بنی ہاشم میں سے نہیں تھے اگرچہ وہ قریش میں سے تھے۔ کیونکہ قریش نضر بن کنانہ کی اولاد کا نام ہے اور ہاشم نبی علیہ السلام کے دادا عبد المطلب کے باپ ہیں۔ اس لیے نبی علیہ السلام کا نسب اس طرح ہے۔ محمد بن عبد اللہ بن عبد المطلب بن ہاشم بن عبد مناف بن قصی بن کلاب بن مرہ بن کعب بن لوی بن غالب بن فہر بن مالک بن نضر بن کنانہ بن خزیمہ بن مدرکہ بن الیاس بن مضر بن

خزرجی سعد بن عبادہ، علویہ اور عباسیہ ہاشم کی نسل سے ہیں اس لئے کہ عباس اور حضرت علیؓ کے باپ ابوطالب دونوں عبدالمطلب کے بیٹے ہیں اور عبدالمطلب ہاشم کے بیٹے ہیں اور ابوبکر قریشی ہیں اس لئے کہ ان کا سلسلۂ نسب اس طرح ہے۔ عبداللہ ابوبکر صدیق بن ابی قحافہ عثمان بن عامر بن عمرو بن تیم بن مرہ بن کعب بن لوی۔ اسی طرح عمر بھی قریشی ہیں اس لئے کہ ان کا سلسلۂ نسب اس طرح ہے۔ عمر بن خطاب بن نفیل بن عبدالعزیٰ بن رباح بن عبداللہ بن قرط بن رزاح بن عدی بن کعب۔ اور اسی طرح سے عثمان بھی قریشی ہیں اس لئے کہ ان کا سلسلۂ نسب اس طرح ہے۔ عثمان بن عفان بن ابی العاص بن امیہ بن عبد شمس بن عبد مناف۔

تشریح دنیا کے سبھی عقلاء یہ تسلیم کرتے ہیں کہ قوم کا سردار ایسا شخص ہونا چاہیے، جو عاقل، بالغ، آزاد، مرد، بہادر اور عقلمند ہو۔ مگر اسلام نے ان مذکورہ شرائط پر جو عقلاً مسلّم ہیں بعض دیگر شرائط کا بھی اضافہ کیا ہے۔ جن میں سے ایک شرط یہ ہے کہ مسلمانوں کا امام یا خلیفہ قریش میں سے ہونا چاہیے۔ خوارج اور بعض معتزلہ نے اور قاضی ابوبکر باقلانی اور ابن خلدون نے اس شرط سے انکار کیا ہے۔ جب کہ حدیث "الائمۃ من قریش" مؤیدین و منکرین دونوں کے نزدیک ثابت ہے۔ منکرین کے دلائل یہ ہیں (۱) نبی اکرم صلے اللہ علیہ وسلم مساواتِ انسانی کے علمبردار تھے آپ نے انسانوں کے بنائے ہوئے تمام خاندانی امتیازات کو مٹا دیا۔ پھر یہ کیونکر ممکن تھا کہ خلافت کو قریش کے ساتھ مخصوص کرکے یہ غیر اسلامی امتیازات کے نشانات باقی رکھتے (۲) نبی اکرم صلے اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا "اسمعوا واطیعوا ان ولی علیکم عبد حبشی ذو زبیبۃ" ترجمہ۔ اگر ایک حقیر صورت حبشی غلام بھی تم پر حاکم بنا دیا جائے تو اس کی بات سنو اور اطاعت کرو۔ (۳) حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ نے فرمایا "لو کان سالم مولی حذیفۃ حیا لولیتہ" ترجمہ۔ اگر حذیفہ کے غلام سالم زندہ ہوتے تو میں انھیں ولی عہد بناتا۔ ان ارشادات سے معلوم ہوتا ہے کہ نہ رسول اکرم صلے اللہ علیہ وسلم نے قریشی ہونے کی شرط کا اعتبار ضروری سمجھا اور نہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے۔ (۴) حدیث "الائمۃ من قریش" کوئی حکم نہیں ہے بلکہ پیشین گوئی ہے جو آپ نے خلافت کے متعلق فرمائی اور یہ پیشین گوئی صحیح ثابت ہوئی کہ عرصۂ دراز تک قریش ہی میں سے خلفاء ہوتے رہے۔ شرط قرشیت کے مؤیدین کے دلائل یہ ہیں (۱) سقیفہ بنی ساعدہ میں جب مسئلہ خلافت میں اختلاف ہوا اور انصار نے اپنی خلافت کا استحقاق جتایا تو حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ نے انصار کے مقابلہ میں حجت کے طور پر حدیث "الائمۃ من

ضروری نہیں۔ پڑھی جو اگرچہ خبر واحد ہے مگر صحابہ میں سے جب کسی نے اس سے انکار نہیں کیا تو متفق علیہ ہو گئی
اس سے معلوم ہوا کہ صحابہ کرام نے حدیث مذکور کو محض قول قرار نہیں دیا بلکہ حکم کی حیثیت سے تسلیم کیا
اور فرمان رسول کے سامنے ان کی گردنیں جھک گئیں۔ (۲) اسلام بیشک مساوات انسانی کا علمبردار ہے
لیکن اسلام اختلاف استعداد کے لحاظ سے اختلاف مراتب کو بھی تسلیم کرتا ہے۔ مثلاً علماء کی غیر علماء پر
مردوں کی عورتوں پر برتری نص سے ثابت ہے۔ (۳) عبد حبشی کی اطاعت کے متعلق جو حدیث ہے وہ
انتخاب خلیفہ سے متعلق نہیں بلکہ وہ یہ بتاتی ہے کہ اگر غیر مستحق خلیفہ ہو جائے تو اس وقت مسلمانوں کا
طریقہ عمل کیا ہونا چاہیئے۔ (۴) حذیفہ کے غلام سالم کے متعلق حضرت عمرؓ کا ارشاد چونکہ صرف قول صحابی کی
حیثیت کا اثر رکھتا ہے اس لئے حجت نہیں بن سکتا۔ حقیقت یہ ہے کہ قریشی ہونا شرط استحقاق نہیں
بلکہ شرط ترجیح ہے۔ یعنی اگر مسلمان اپنے خلیفہ اور امام کا انتخاب شوریٰ کے ذریعہ کریں اور جملہ شرائط
میں قریشی اور غیر قریشی دونوں امیدوار برابر ہوں تو قریشی کو ترجیح دیجائے گی۔ مثلاً نماز کی امامت
کے دو امیدوار ہیں اور دونوں تمام اوصاف میں برابر ہوں۔ مگر ایک نسبی اعتبار سے اشرف ہو تو اسی
کو امام بنایا جائے گا۔ سو جب امامت صغریٰ میں نسبی شرافت کا اعتبار کیا گیا ہے تو امامت کبریٰ کے
اندر اعتبار کرنے میں کیا حرج ہے مگر چونکہ وجہ ترجیح ہے وجہ استحقاق نہیں اس لئے اگر نظر انداز ہو جائے
تو انعقاد خلافت میں کوئی نقص پیدا نہ ہوگا۔ جس طرح امامت نماز میں نسبی شرافت رکھنے والے کو
نظر انداز کر دینے سے نماز کی صحت میں کوئی خرابی پیدا نہیں ہوتی۔

ولا يشترط في الامام ان يكون معصوماً لما مر من الدليل على امامة ابي بكر مع عدم
القطع بعصمته، وايضاً الاشتراط هو المحتاج الى الدليل واما في عدم الاشتراط
فيكفي فيه عدم دليل الاشتراط، واحتج المخالف بقوله تعالى لا ينال عهدي
الظالمين، وغير المعصوم ظالم فلا يناله عهد الامامة، والجواب المنع فان الظالم
من ارتكب معصية مسقطة للعدالة مع عدم التوبة والاصلاح، فغير المعصوم
لا يلزم ان يكون ظالماً، وحقيقة العصمة ان لا يخلق الله تعالى في العبد الذنب
مع بقاء قدرته واختياره، وهذا معنى قولهم هي لطف من الله تعالى يحمله على
فعل الخير ويزجره عن الشر مع بقاء الاختيار تحقيقاً للابتلاء، ولهذا قال الشيخ
ابو منصور الماتريدي العصمة لا تزيل المحنة وبهذا يظهر فساد قول من قال انها
خاصية في نفس الشخص او في بدنه يمتنع بسببها صدور الذنب كيف ولو

فكان الذنب ممتنعا لما أنه صح تكليفه بترك الذنب، ولما كان مثابا عليه.

ترجمہ اور امام کے اندر اس کا معصوم ہونا شرط نہیں ہے۔ بوجہ اس دلیل کے جو ابوبکرؓ کی امامت پر گذر چکی باوجود ان کے معصوم ہونے کا یقین نہ کرنے کے۔ اور نیز شرط ہونا محتاج دلیل ہے اور شرط نہ ہونے کے بارے میں شرط کی دلیل نہ ہونا ہی کافی ہے اور مخالف نے اللہ تعالیٰ کے ارشاد "لا ینال عہدی الظالمین" سے استدلال کیا ہے اور غیر معصوم ظالم ہے تو اس کو عہدِ امامت نہیں ملے گا اور جواب یہ تسلیم نہیں ہے اس لئے کہ ظالم وہ شخص ہے جو ایسی معصیت کا مرتکب ہو جو عدالت کو ساقط کرنے والی ہے۔ توبہ اور اصلاح احوال نہ کرنے کے ساتھ تو غیر معصوم کا ظالم ہونا لازم نہیں اور عصمت کی حقیقت یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ بندہ کے اندر گناہ پیدا نہ کرے۔ اس کی قدرت اور اختیار کے باقی رہنے کے ساتھ۔ اور یہی مطلب ہے مشائخ کے اس قول کا کہ (عصمت) اللہ تعالیٰ کا لطف ہے جو بندہ کو بھلائی کرنے پر اکساتا ہے اور شر سے روکتی ہے اختیار کے باقی رہنے کے ساتھ آزمائش کو موجود رکھنے کے لئے اور اسی وجہ سے شیخ ابو منصور ماتریدی نے کہا کہ عصمت آزمائش کو ختم نہیں کرتی اور اسی سے ان لوگوں کے قول کا غلط ہونا ظاہر ہو جاتا ہے جو کہتے ہیں کہ عصمت کسی شخص کے نفس یا اس کے بدن میں ایسی خاصیت ہے جس کے سبب گناہ کا صادر ہونا محال ہو جاتا ہے۔ بھلا کیسے محال ہو سکتا ہے اگر محال ہوتا تو ترک گناہ کا اس کو مکلف بنانا صحیح نہ ہوتا اور ترک گناہ پر وہ ثواب نہ دیا جاتا۔

تشریح شیعہ امامیہ اور اسماعیلیہ کے نزدیک امام کا معصوم ہونا شرط ہے۔ دلیل یہ کہ غیر معصوم ظالم ہے اور ظالم عہدِ امامت کا اہل نہیں کیونکہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے "لا ینال عہدی الظالمین" یعنی میرا عہد امامت ظالموں کو نہیں ملے گا معلوم ہوا کہ غیر معصوم امام نہیں ہو سکتا۔ بلکہ امامت کے لئے عصمت شرط ہے۔ دراصل اس شرط سے ان کا مقصد حضرت ابوبکرؓ کو ظالم قرار دے کر امامت کے لئے نااہل ثابت کرنا ہے اہل سنت والجماعت کے نزدیک امام کا معصوم ہونا شرط نہیں۔ دلیل یہ کہ اگر امام کا معصوم ہونا شرط ہوتا تو حضرات صحابہ کا ابوبکرؓ کی امامت پر اجماع نہ ہوتا کیونکہ ان کی عصمت ثابت نہیں۔ حالانکہ ابوبکرؓ کی امامت پر صحابہ کا اجماع ثابت ہے۔ معلوم ہوا کہ امام کا معصوم ہونا شرط نہیں۔ نیز امامت کے واسطے عصمت شرط ہونے کی کوئی صحیح دلیل نہیں۔ رہی شیعہ کی پیش کردہ دلیل تو اس کا پہلا مقدمہ کہ غیر معصوم ظالم ہے قابل تسلیم نہیں کیونکہ ظالم وہ شخص ہے جو کسی ایسی معصیت کا ارتکاب کرے جس سے اس کی عدالت

ساقط ہو جائے اور وہ توبہ کرے نہ اپنے حال کی اصلاح کرے۔ ایسی صورت میں غیر معصوم کا ظالم ہونا لازم نہیں ہوگا۔ کیونکہ ایسا ہو سکتا ہے کہ ایک شخص نے کسی معصیت کا ارتکاب کیا جس کی وجہ سے وہ معصوم نہیں رہا لیکن اس نے توبہ کر لی اور آخر اپنے احوال کی اصلاح کر لی جس کی بنا پر وہ ظالم بھی نہیں رہا۔ اسی طرح ارشاد الٰہی "لا ینال عہدی الظالمین" میں عہد سے عہد امامت نہیں بلکہ عہد نبوت مراد ہے۔

قولہ: وحقیقۃ العصمۃ الخ شارحؒ نے جو ذکر کیا وہ عصمت کی تعریف نہیں بلکہ اس کا لازم اور نتیجہ ہے۔ ورنہ عصمت سے مراد ایسا ملکہ ہے جس سے گناہ پر قدرت ہونے کے باوجود اس سے اجتناب کا ملکہ حاصل ہوتا ہے اور چونکہ یہ ملکہ محض اللہ تعالیٰ کے لطف اور اس کی مہربانی سے حاصل ہوتا ہے اس لئے بعض نے اس کی تعریف لطف من اللہ یحملہ علی الطاعۃ الخ سے بھی کی ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ عصمت اللہ کی مہربانی سے حاصل ہونے والی ایسی قوت ہے جو بندہ کو طاعت پر ابھارتی ہے اور برائی سے باز رکھتی ہے با ایں ہمہ اس کی قدرت اور اس کا اختیار باقی رہتا ہے تاکہ بندہ کی آزمائش ہو۔ عصمت کے معنی میں قدرت و اختیار کا باقی رہنا شرط ہونے ہی کی وجہ سے شیخ ابو منصور ماتریدی نے فرمایا کہ عصمت تکلیف کو زائل نہیں کرتی اور بندہ معصوم ہونے کے باوجود احکام کا مکلف رہتا ہے۔ اور جب عصمت کے معنی میں قدرت و اختیار کا بقاء شرط ہے تو اس سے بعض شیعہ کے اس قول کا فساد واضح ہوجاتا ہے کہ عصمت انسان کے نفس یا بدن میں ایسی خاص صفت ہے جس کے سبب اس سے گناہ کا صدور محال ہوجاتا ہے اور اس کو گناہ پر قدرت نہیں رہتی۔ وجہ فساد دو ہیں اول یہ کہ اگر گناہ کا صدور محال ہوتا تو ترک گناہ کا مکلف نہ ہوتا حالانکہ معصوم بھی ترک گناہ کا مکلف ہے۔ معلوم ہوا کہ معصوم سے گناہ کا صدور محال نہیں۔ دوم یہ کہ اگر معصوم سے گناہ کا صدور محال ہوتا تو ترک گناہ پر وہ مستحق ثواب نہ ٹھہرایا جاتا۔ حالانکہ وہ مستحق ثواب ہے۔ معلوم ہوا کہ معصوم سے گناہ کا صدور محال نہیں ہے۔

ولا ان یکون افضل من اهل زمانه لان المساوی فی الفضیلة بل المفضول الاقل علما وعملا ربما کان اعرف بمصالح الامامة ومفاسدها واقدر علی القیام بمواجبها خصوصا اذا کان نصب المفضول ادفع للشر وابعد عن اثارة الفتنة ولهذا جعل عمر رضی الله عنه الامامة شوری بین الستة مع القطع بان بعضهم افضل من بعض. فان قیل کیف صح جعل الامامة شوری بین الستة مع انه لا یجوز نصب امامین فی زمان واحد، قلنا غیر الجائز هو نصب امامین مستقلین

چھ آدمیوں کی مجلس شوریٰ کو امامت سپرد کرنا کیونکر درست ہوگا۔ جواب یہ ہے کہ ناجائز ایسے دو اماموں کا تقرر ہے جن میں سے ہر ایک مستقل طور پر واجب الاطاعت ہو، اس لئے کہ اس صورت میں تضاد و احکام کی تعمیل لازم آئے گی۔ اور شوریٰ کی صورت میں ہر ایک شخص مستقل امام نہیں ہوتا یعنی انفرادی طور پر ہر ایک واجب الاطاعت نہیں ہوتا بلکہ پوری مجلس شوریٰ مل کر ایک امام کے حکم میں ہوتی ہے گویا مجلس ایک شخص حکمی اور ہیئت حاکمہ ہے۔

علامہ تفتازانیؒ کے اس سوال و جواب کو بعض شارحین نے بے ضرورت قرار دیا ہے اور کہا ہے کہ حضرت عمرؓ نے یہ چھ نفری مجلس کار امامت کی ذمہ داری کے لئے مقرر نہیں کی تھی بلکہ اس کا مقصد چھ افراد میں سے ایک کو امامت کے لئے منتخب کرنا تھا، اس لئے یہ سوال ہی زائد از ضرورت ہے کہ چھ افراد کی مجلس شوریٰ کو امامت سپرد کرنا کیسے درست ہوگا۔

لیکن یہ خیال ہے کہ علامہ کے بحث ہم دونوں سوال و ترکیب سے یہ نکتہ کہ مجلس امام کو نصب کر سکتی ہے، یہ دو امامت کے مرادہ کے موزوں ہونے نہیں دے سکتی۔ تب یہ کہنا چاہئے کہ عصر حاضر میں مجلس شوریٰ کو ہیئت حاکمہ قرار دینے کا جو عمل رائج ہے علامہ تفتازانی نے اس کو خلافت راشدہ سے ثابت کر دیا ہے کہ اگرچہ اس چھ نفری مجلس شوریٰ نے صرف تین ہی دن کے لئے کار امامت انجام دیا لیکن یہ بات ثابت ہو گئی کہ خلافت راشدہ میں مجلس شوریٰ ہیئت حاکمہ رہی ہے۔ واللہ اعلم۔

ويشترط ان يكون من اهل الولاية المطلقة الكاملة اي مسلما حرا ذكرا عاقلا بالغا اذ ما جعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلا والعبد مشغول بخدمة المولى مستحقر في اعين الناس والنساء ناقصات عقل ودين والصبي والمجنون قاصر عن تدبير الامور والتصرف في مصالح الجمهور سائسا اي مالكا للتصرف في امور المسلمين بقوة رايه ورويته ومعونة باسه وشوكته قادرا بعلمه وعدله وكفايته وشجاعته على تنفيذ الاحكام وحفظ حدود دار الاسلام وانصاف المظلوم من الظالم اذ الاخلال بهذه الامور مخل بالغرض من نصب الامام۔

ترجمہ اور امام کے لئے یہ شرط ہے کہ ولایت مطلقہ کاملہ کا اہل ہو یعنی مسلمان ہو، آزاد ہو، مرد ہو، عاقل ہو، بالغ ہو، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ نے کافروں کو مسلمانوں پر حکومت کرنے کی کوئی راہ نہیں دی اور بندہ آقا کی خدمت میں مشغول ہے۔ لوگوں کی نگاہوں میں حقیر سمجھا جانے والا ہے اور عورتیں کم عقل اور کم دین والی ہیں۔ اور بچہ و مجنون انتظام اور عامۃ الناس کی بھلائی کے کام کرنے

سے قاصر ہیں۔ دوم یہ کہ امام منتظم ہو یعنی اپنی رائے اور فکر کی مضبوطی اور اپنی قوت و شوکت کی مدد سے مسلمانوں کے کام انجام دینے پر قابو رکھنے والا ہو۔ اپنے علم اور اپنے عدل اور اپنی کفایت اور شجاعت سے احکام نافذ کرنے اور دار الاسلام کی سرحدوں کی حفاظت کرنے اور ظالم کو مظلوم سے انصاف دلانے پر قادر ہو۔ اس لئے کہ ان امور میں کوتاہی کرنا اس چیز میں مخل ہوگا جو تقرر امام سے مقصود ہے۔

تشریح جب ماتن امامت کی ان شرائط کو بیان کر چکے جو مختلف فیہ ہیں تو اب شرائط کا ذکر فرماتے ہیں جو متفق علیہ ہیں۔ پہلی شرط یہ کہ امام ولایت کاملہ کی اہلیت رکھتا ہو اور ولایت کاملہ کے حاصل ہونے کے لئے پانچ چیزیں ضروری ہیں اول یہ کہ مسلمان ہو کیونکہ اللہ تعالیٰ نے کافر کو مسلمان کے اوپر تصرف کی گنجائش نہیں دی ہے۔ دوم یہ کہ آزاد ہو اس لئے کہ غلام اپنے مولیٰ کے کام کاج میں مصروف رہتا ہے۔ جبکہ امام کو مسلمانوں کے کام کے لئے فارغ ہونا چاہئے۔ سوم یہ کہ مرد ہو کیونکہ از روئے حدیث عورتیں کم عقل والی اور کم دین رکھنے والی ہوتی ہیں۔

نیز بخاری شریف میں روایت ہے کہ جب نبی علیہ السلام کو یہ بات معلوم ہوئی کہ فارس والوں نے اپنے اوپر کسریٰ کی لڑکی کو حاکم بنا لیا ہے تو آپ نے فرمایا کہ وہ قوم کبھی کامیاب نہیں ہو سکتی جس نے اپنے اوپر عورت کو حاکم بنایا۔ نیز عورت کو پردہ میں رہنے اور مجمع عام میں نہ آنے کا حکم ہے۔ چہارم یہ کہ عاقل ہو اور پنجم یہ کہ بالغ ہو اس لئے کہ مجنون اور بچہ امور کی تدبیر کرنے اور عامۃ الناس کی بھلائی کے کام کرنے سے عاجز ہیں۔ دوسری شرط یہ کہ امام اپنی رائے اور فکر کی مضبوطی اور لوگوں کے دلوں میں اپنے رعب اور دبدبہ کی قوت و شوکت کی وجہ سے مسلمانوں کے کام کرنے پر قابو رکھنے والا ہو۔ تیسری شرط یہ ہے کہ احکام شریعت کا علم رکھنے والا اور اپنے عمل صالح اور انصاف اور اصابت رائے اور اپنی شجاعت و بہادری کی وجہ سے احکام شرعیہ مثلاً حدود و قصاص وغیرہ نافذ کرنے اور مملکت اسلامیہ کی سرحدوں کی حفاظت کرنے اور ظالم سے مظلوم کو انصاف دلانے پر قادر ہو کیونکہ یہی امامت کا مقصود ہے۔

ولا ینعزل الامام بالفسق ای بالخروج عن طاعة الله تعالیٰ **والجور** ای الظلم علی عباد الله تعالیٰ لانه قد ظهر الفسق وانتشر الجور من الائمة والامراء بعد الخلفاء الراشدین والسلف کانوا ینقادون لهم، ویقیمون الجمع والاعیاد باذنهم ولا یرون الخروج علیهم، ولان العصمة لیست بشرط الامامة ابتداء، فبقاءً اولیٰ، وعن الشافعی ان الامام ینعزل بالفسق والجور، وکذا کل قاض وامیر واصل المسألة ان الفاسق لیس من اهل الولایة عند الشافعی لانه لا ینظر لنفسه، فکیف ینظر لغیره،

وعند ابی حنیفة هو من اهل الولایة حتی یصح تزویج الفاسق ابنته الصغیرة والمسطور فی کتب الشافعیة ان القاضی ینعزل بالفسق بخلاف الامام والفرق ان فی انعزاله ووجوب نصب غیره اثارة الفتنة لما له من الشوکة بخلاف القاضی وفی روایة النوادر عن العلماء الثلاثة انه لا یجوز قضاء الفاسق وقال بعض المشائخ اذا قلد الفاسق ابتداء یصح ولو قلد وهو عدل ینعزل بالفسق لان المقلد اعتمد علی عدالته فلم یرض بقضائه بدونها وفی فتاوی قاضی خان اجمعوا علی انه اذا ارتشی لا ینفذ قضاؤه فیما ارتشی وانه اذا اخذ القاضی القضاء بالرشوة لا یصیر قاضیا ولو قضی لا ینفذ قضاؤه

ترجمہ اور فسق یعنی اللہ تعالیٰ کی طاعت سے خروج کی وجہ سے اور اللہ تعالیٰ کے بندوں پر ظلم کی وجہ سے امام معزول نہیں ہوتا ہے کیونکہ اس لئے کہ خلفاء راشدین کے بعد ائمہ اور امراء سے فسق ظاہر ہوا اور ظلم عام ہوا اور سلف ان کی فرماں برداری کرتے تھے اور ان کی اجازت سے جمعہ اور عیدین کی نماز قائم کرتے تھے اور ان کے خلاف بغاوت کو جائز نہیں سمجھتے تھے اور اس لئے کہ امامت میں عصمت ابتداء میں شرط نہیں ہے تو بقاء کے لئے بدرجہ اولیٰ شرط نہیں ہوگی اور امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ سے منقول ہے کہ امام فسق کی وجہ سے معزول ہو جائے گا۔ اسی طرح ہر قاضی اور امیر اور مسئلہ کی بنیاد یہ ہے کہ امام شافعی کے نزدیک فاسق اہل ولایت کا نہیں ہے کیونکہ وہ اپنی ذات پر رحم نہیں کرتا تو دوسرے پر کیا رحم کرے گا اور کتب شافعیہ میں جو بات لکھی ہوئی ہے وہ یہ ہے کہ قاضی فسق کی وجہ سے معزول ہو جائیگا برخلاف امام کے، اور وجہ فرق یہ ہے کہ امام کے معزول ہونے اور اس کی جگہ دوسرے کے تقرر میں فتنہ کو ابھارنا ہے اس شوکت کی وجہ سے جو اس کو حاصل ہے برخلاف قاضی کے، اور علماء ثلاثہ سے نوادر کی روایت میں یہ منقول ہے کہ فاسق کا قاضی ہونا جائز نہیں اور بعض مشائخ نے فرمایا کہ شروع ہی سے فاسق کو قاضی بنایا جائے تو صحیح ہو جائے گا۔ اور اگر قاضی بنایا گیا ایسے وقت میں جبکہ وہ عادل تھا تو فسق کی وجہ سے معزول ہو جائے گا اس لئے کہ قاضی بنانے والے نے اس کے عادل ہونے پر اعتماد کیا تھا تو بغیر عدالت کے اس کے قاضی ہونے پر راضی نہ ہوگا۔ اور فتاویٰ قاضی خان میں ہے کہ فقہاء نے اس بات پر اجماع کیا ہے کہ جب قاضی رشوت لے تو اس کا فیصلہ اس مقدمہ میں کہ جس میں رشوت لی ہے نافذ نہ ہوگا۔ اور اس بات پر اجماع کیا ہے کہ جب اس نے منصب قضاء ہی رشوت سے حاصل کیا ہو تو وہ قاضی نہیں ہوگا۔ اور اگر فیصلہ کرے گا تو اس کا فیصلہ نافذ نہ ہوگا۔

تشریح: مسئلہ یہ ہے کہ فسق مثلاً زنا، شراب خوری، بندوں پر ظلم و زیادتی وغیرہ کی وجہ سے امام معزول ہو جائے گا یا نہیں؟ تو احناف کا ظاہر مذہب یہ ہے کہ فسق کی وجہ سے معزول نہیں ہوگا اس لئے کہ خلفاء راشدین کے بعد جو صحابہؓ اور ان کے ماتحت امراء ہوئے ان میں بہت سے فسق کے مرتکب ہوئے اور انھوں نے بندوں پر ظلم و زیادتی کی۔ اس کے باوجود سلف نے ان کی اطاعت اور فرمانبرداری کی اور ان کے خلاف بغاوت کو جائز اور مناسب نہ سمجھا۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ فسق کی وجہ سے وہ اپنے منصب امامت سے معزول نہیں ہوتے۔ ورنہ سلف کے نزدیک وہ واجب الاطاعت نہ ہوتے۔ دوسری دلیل یہ ہے کہ کسی کو امام بنانے کے وقت اس کا معصوم ہونا شرط نہیں تو بن جانے کے بعد امام باقی رہنے کے لئے کیا ہو سے معصوم ہونا بدرجہ اولیٰ شرط نہ ہوگا۔ در لوادر میں ائمہ ثلاثہ امام ابوحنیفہؒ، امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ سے روایت ہے کہ فاسق کو قاضی بنانا جائز نہیں۔ اور ہدایہ میں ہے کہ فاسق قاضی بن سکتا ہے مگر اس کو قاضی بنانا نہیں چاہیئے۔ اور امام محمدؒ سے مروی ہے کہ فسق اور ظلم کی وجہ سے امام اور قاضی اور امیر اسی طرح ہر وہ شخص معزول ہو جائے گا جس کو مسلمانوں کا ولی بنایا گیا ہو۔ اس مسئلہ میں امام ابو حنیفہؒ اور امام شافعیؒ کے درمیان اختلاف کی بنیاد یہ ہے کہ امام شافعیؒ کے نزدیک قضاء از قبیل ولایت ہے جس کا معنی ہے اپنی بات دوسرے پر نافذ کرنا خواہ وہ راضی ہو یا نہ ہو اور فاسق ولایت کا اہل نہیں تو قضاء کا بھی اہل نہیں ہوگا اور جب قضاء کا اہل نہیں تو امامت کا بدرجہ اولیٰ اہل نہیں ہوگا۔ اور امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک فاسق ولایت کی اہلیت رکھتا ہے۔ یہاں تک کہ فاسق باپ اپنی نابالغہ لڑکی کا ولی ہے چنانچہ اگر اس کی مرضی کے بغیر اس کا نکاح کر دے تو نکاح صحیح ہے اور کتب شافعیہ میں علماء شافعیہ کا قول لکھا ہوا ہے کہ قاضی فسق کی وجہ سے معزول ہو جائے گا مگر امام فسق کی وجہ سے معزول نہیں ہوگا۔ فرق یہ بیان کیا ہے کہ قاضی کے معزول ہونے اور اس کی جگہ دوسرا قاضی مقرر کرنے میں کسی فتنہ کا خوف نہیں کیونکہ قاضی کے مقابلہ میں امام کے پاس زیادہ طاقت ہے۔ اگر قاضی اپنی جگہ دوسرے شخص کے مقرر کئے جانے کی وجہ سے کوئی فتنہ کھڑا کرے گا تو امام اپنی طاقت سے اس کو کچل دے گا۔ برخلاف امام کے کہ اس کے معزول ہونے اور اس کی جگہ دوسرے امام کے تقرر کی صورت میں فتنہ کا اندیشہ ہے۔ پیچھے سابق سے دریافت نہیں ہو سکتا اور بعض مشائخ نے کہا کہ اگر کوئی شخص عادل ہونے کی حالت میں قاضی بنایا گیا تھا بعد میں وہ فسق میں مبتلا ہو گیا تو معزول ہو جائے گا۔ اس لئے کہ امام نے اس کو عادل ہونے کی بناء پر قاضی بنایا تھا تو فسق کی بناء پر اس کے عادل نہ رہنے کی صورت میں اس کے قاضی بنے رہنے پر وہ راضی نہ ہوگا۔ گویا کہ اس نے اس کے قاضی بنے رہنے کو اس کی عدالت پر معلق کر دیا تھا کہ جب تک

تو اس وقت عادل ہو اسی طرح آئندہ بھی اپنی عدالت پر برقرار رہے تو منصب قضاء پر برقرار رہو گے،
ورنہ نہیں اور قضاء اور امارت کو شرط پر معلق کرنا جائز بھی ہے اس لئے کہ نبی علیہ السلام نے ایک لشکری
مہم کی روانگی کا امیر زید بن حارثہ کو بنایا تھا اور ارشاد فرمایا تھا کہ اگر زید بن حارثہ شہید ہو جائیں
تو جعفر تمہارے امیر ہوں گے اور اگر جعفر بھی شہید ہو جائیں تو عبداللہ بن رواحہ تمہارے امیر ہوں گے۔
تو دیکھئے نبی علیہ السلام نے جعفر کی امارت کو زید بن حارثہ کی شہادت پر معلق فرمایا اسی طرح قضاء کو
بھی شرط پر معلق کرنا جائز ہے۔

ويجوز الصلوٰة خلف كل بر وفاجر لقوله عليه السلام صلوا خلف كل بر وفاجر ولأن علماء الأمة كانوا يصلون خلف الفسقة وأهل الأهواء والبدع من غير نكير وما نقل عن بعض السلف من المنع عن الصلوٰة خلف المبتدع فمحمول على الكراهة إذ لا كلام في كراهة الصلوٰة خلف الفاسق والمبتدع هذا إذا لم يؤد الفسق أو البدعة إلى حد الكفر أما إذا أدى فلا كلام في عدم جواز الصلوٰة خلفه ثم المعتزلة وإن جعلوا الفاسق غير مؤمن لكنهم يجوزون الصلوٰة خلفه لما أن شرط الإمامة عندهم عدم الكفر لا وجود الإيمان بمعنى التصديق والإقرار والأعمال جميعا ويصلى على كل بر وفاجر إذا مات على الإيمان للإجماع ولقوله عليه السلام لا تدعوا الصلوٰة على من مات من أهل القبلة فإن قيل أمثال هذه المسائل إنما هي من فروع الفقه فلا وجه لإيرادها في أصول الكلام وإن أراد أن اعتقاد حقية ذلك واجب وهذا من الأصول فجميع مسائل الفقه كذلك قلنا إنه لما فرغ من مقاصد علم الكلام من مباحث الذات والصفات والأفعال والمعاد والنبوة والإمامة على قانون أهل الإسلام وطريق أهل السنة والجماعة حاول التنبيه على نبذ من المسائل التي يتميز بها أهل السنة عن غيرهم مما خالف فيه المعتزلة أو الشيعة أو الفلاسفة أو الملاحدة أو غيرهم من أهل البدع والأهواء سواء كانت تلك المسائل من فروع الفقه أو غيرها من الجزئيات المتعلقة بالعقائد۔

ترجمہ اور ہر ایک نیک و بد کے پیچھے نماز جائز ہے۔ نبی علیہ السلام کے ارشاد فرمانے کی وجہ سے
کہ ہر نیک و بد کے پیچھے نماز پڑھ لیا کرو اور اس لئے کہ علماء امت فاسقوں اور خواہشات

نفس کی پیروی کرنے والوں اور اہل بدعت کے پیچھے جا بجا نماز پڑھتے رہے ہیں، اور بعض اسلاف سے
بدعتی کے پیچھے نماز پڑھنے سے جو ممانعت منقول ہے۔ وہ کراہت پر محمول ہے۔ اس لئے کہ فاسق اور
بدعتی کے پیچھے نماز کے مکروہ ہونے میں کوئی کلام نہیں۔ یہ اس وقت ہے جب اس کا فسق اور اس کی بدعت
حد کفر تک نہ پہونچ جائے۔ بہرحال جب حد کفر تک پہونچ جائے تو پھر اس کے پیچھے نماز کے ناجائز ہونے میں کوئی
کلام نہیں۔ پھر معتزلہ نے اگرچہ فاسق کو غیر مومن قرار دیا ہے۔ لیکن وہ بھی اس کے پیچھے نماز کو جائز قرار
دیتے ہیں۔ اس لئے کہ ان کے نزدیک امامت کی شرط کافر نہ ہونا ہے نہ کہ ایمان یعنی تصدیق اور اقرار اور
اعمال تینوں چیزوں کا پایا جانا اور ہر نیک و بد کی نماز جنازہ پڑھی جائے گی بشرطیکہ یہ بات ہو اس کی موت
ہوئی ہو ایک اجماع کی وجہ سے اور دوسرے نبی علیہ السلام کے ارشاد فرمانے کی وجہ سے کہ اہل قبلہ میں سے
اس شخص کی نماز جنازہ پڑھنی نہ چھوڑو جو مرجائے لیکن اگر کہا جائے کہ اس جیسے مسائل فقہی جزئیات میں
سے ہیں۔ لہٰذا اصول کلام میں انھیں ذکر کرنے کی کوئی وجہ نہیں۔ اور اگر ماتن کی مراد یہ ہے کہ ان کے حق
ہونے کا اعتقاد واجب ہے اور یہ اصول میں سے ہے۔ تو پھر فقہ کے تمام مسائل اسی طرح ہیں، ہم جواب
دیں گے کہ جب ماتن علم کلام کے مقاصد یعنی ذات واجب، صفات واجب، افعال واجب اور معاد اور
نبوت اور امامت کے مباحث کو قانون اسلام اور اہل السنت والجماعت کے طریقہ پر بیان کرنے سے فارغ
ہوگئے تو کچھ ایسے مسائل پر متنبہ کرنے کا ارادہ فرمایا۔ جن کی وجہ سے اہل السنت کو دیگر فرقوں سے امتیاز
حاصل ہوتا ہے یعنی وہ مسائل جن میں معتزلہ یا شیعہ یا فلاسفہ یا ملاحدہ یا ان کے علاوہ اہل بدعت
اور خواہش نفس کی پیروی کرنے والے فرقوں نے اہل السنت والجماعت کی مخالفت کی ہے۔ خواہ وہ مسائل
فقہ کی جزئیات میں سے ہوں یا اس کے علاوہ جزئیات ہوں جن کا تعلق عقائد سے ہے۔

تشریح شیعہ جس طرح امامت کبریٰ یعنی خلافت میں امام اور خلیفہ کے معصوم ہونے کی شرط لگاتے ہیں
اسی طرح امامت صغریٰ یعنی امامت نماز میں بھی معصوم ہونے کی شرط لگاتے ہیں اسی وجہ سے نماز
کو اس کے آخری وقت تک امام مہدی کے انتظار میں مؤخر رکھتے ہیں یہاں تک کہ جب آخری وقت آجاتا
ہے تو تنہا تنہا پڑھ لیتے ہیں۔ اس کے برخلاف اہل السنت والجماعت کا عقیدہ ہے کہ ہر نیک و بد مسلمان
کے پیچھے نماز جائز ہوجاتی ہے۔ پہلی دلیل یہ کہ نبی علیہ السلام نے ارشاد فرمایا کہ ہر نیک و بد کے پیچھے نماز
پڑھ لیا کرو۔ لیکن یہ حدیث ضعیف ہے۔ دوسری دلیل اجماع ہے اس لئے کہ علماء امت فاسقوں اور
بدعتیوں کے پیچھے نماز پڑھتے رہے ہیں اور کسی نے اس پر نکیر نہیں کی اور نہ اس کے جواز کا انکار کیا۔
تو جواز پر اجماع ہوگیا۔ رہا یہ اشکال کہ بعض علماء نے فاسق اور بدعتی کے پیچھے نماز پڑھنے کو منع کیا

ويكف عن ذكر الصحابة الا بخير لما ورد من الاحاديث الصحيحة في مناقبهم ووجوب الكف عن الطعن فيهم كقوله عليه السلام لا تسبوا اصحابي، فلو ان احدكم انفق مثل احد ذهبا ما بلغ مد احدهم ولا نصيفه، وكقوله عليه السلام اكرموا اصحابي، فانهم خياركم الحديث. وكقوله عليه السلام الله الله في اصحابي لا تتخذوهم غرضا من بعدي فمن احبهم فبحبي احبهم، ومن ابغضهم فببغضي ابغضهم، ومن اذاهم فقد اذاني ومن اذاني فقد اذى الله، ومن اذى الله تعالى فيوشك ان ياخذه، ثم في مناقب كل من ابي بكر وعمر وعثمان، وعلي والحسن والحسين وغيرهم من اكابر الصحابة احاديث صحيحة، وما وقع بينهم من المنازعات والمحاربات، فله محامل، وتاويلات، فسبهم والطعن فيهم ان كان مما يخالف الادلة القطعية فكفر كقذف عائشة والا فبدعة وفسق۔

ترجمہ اور خیر کے علاوہ کسی طریقہ پر صحابہ کے ذکر سے کف لسان کیا جائے ان احادیث صحیحہ کی وجہ سے جو ان کے مناقب میں اور ان پر طعن کرنے سے زبان روکنے کے بارے میں وارد ہیں۔ جیسے نبی علیہ السلام کا فرمان کہ میرے صحابہ کو برا نہ کہو اس لئے کہ تم میں سے کوئی اگر احد پہاڑ کے برابر سونا راہ خدا کے راستہ میں خرچ کر ڈالے تو وہ ان میں کسی کے خرچ کئے ہوئے ایک مد کو بھی نہ پہونچے گا۔ اور نہ نصف مد کو۔ اور جیسے نبی علیہ السلام کا یہ ارشاد کہ میرے صحابہ کی تعظیم کرو اس لئے کہ وہ تم سب سے بہتر ہیں۔ اور جیسے نبی علیہ السلام کا یہ ارشاد کہ میرے صحابہ کے بارہ میں اللہ سے ڈرو، میرے بعد تم انھیں نشانہ نہ بنانا۔ پس جو شخص ان سے محبت کرے گا تو وہ مجھ سے محبت رکھنے کی وجہ سے ہی ان سے محبت کرے گا اور جو ان سے بغض رکھے گا وہ مجھ سے بغض رکھنے کی وجہ سے ہی ان سے بغض رکھے گا اور جو ان کو تکلیف پہونچائے گا اس نے مجھے تکلیف پہونچائی اور جس نے مجھے تکلیف پہونچائی اس نے اللہ کو ناراض کیا اور جس نے اللہ کو ناراض کیا تو عنقریب اللہ اس کا مواخذہ فرمائے گا۔ پھر ابوبکرؓ، عمرؓ، عثمانؓ، علیؓ، حسن اور حسین رضوان اللہ علیہم اجمعین میں سے ہر ایک اور ان کے علاوہ دیگر اکابر صحابہ کے مناقب میں احادیث صحیحہ وارد ہیں اور ان کے درمیان جو اختلافات اور لڑائیاں ہوئی ہیں تو ان کا محمل اور ان کی تاویلات ہیں تو ان کو برا بھلا کہنا اور ان کو مطعون کرنا اگر ایسی بات کی وجہ سے ہو جو دلائل قطعیہ کے خلاف ہے تو کفر ہے ورنہ پھر بدعت اور فسق ہے۔

تشریح شریعت اسلامی کی اصطلاح میں صحابہ سے مراد وہ قدسی صفات ہستیاں ہیں جنھوں نے

کہا کہ موسیٰ علیہ السلام کے اصحاب اور نصاریٰ نے کہا کہ حواریین یعنی عیسیٰ علیہ السلام کے اصحاب اور ایک یہ لوگ ہیں کہ اپنے رسول کے اصحاب کو بدترین امت ثابت کرنے میں لگے ہوئے ہیں، یہ نہیں سوچتے کہ اگر دین کے یہ اولین مخاطب نعوذ باللہ ظالم ہوں، تو دو غرض قرآن اور دین جو ہم تک پہنچا ہے تو کتاب و سنت ان کے ذریعہ ہم تک پہنچی اور اس پر دین کی عمارت کھڑی ہوئی تو یہ ساری منہدم ہو جائے گی۔

قولہ: ما بلغ مد احدھم الخ. مد بضم المیم وتشدید الدال، بالاتفاق صاع کے چوتھائی کو کہتے ہیں اور بعض لوگوں نے کہا کہ دونوں ہتھیلیوں میں سمانے والی مقدار کو مد کہتے ہیں

قولہ: وبقولہ علیہ الصلوٰۃ والسلام اللہ اللہ فی اصحابی. تقدیر عبارت ہے۔

اتقوا اللہ فی اصحابی

قولہ: ثم فی مناقب حضرۃ الخ. جس طرح تمام صحابہ کے مناقب اور فضائل کے بارے میں عام الفاظ کے ساتھ احادیث وارد ہیں، اسی طرح خاص خاص صحابہ کے مناقب میں بھی احادیث صحیحہ وارد ہیں ہم یہاں چند احادیث نقل کر رہے ہیں۔ عن ابی ھریرۃ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ما لاحد عندنا ید الا وقد کافیناہ ما خلا ابا بکر فان له عندنا یدا یکافئه اللہ بها یوم القیامة وما نفعنی مال احد قط ما نفعنی مال ابی بکر ولو کنت متخذا خلیلا لاتخذت ابا بکر خلیلا - الحدیث - (ترجمہ) رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ میں نے ہر شخص کے احسان کا بدلہ چکا دیا ہے سوائے ابوبکر رضی اللہ عنہ کے، ان کے احسان کا بدلہ ان کو اللہ تعالیٰ قیامت کے روز عطا فرمائے گا۔ اور کسی کے مال سے مجھے اتنا نفع نہیں پہونچا جتنا نفع مجھے ابوبکر کے مال سے پہونچا اور اگر میں کسی کو اپنا خلیل بناتا تو ابوبکر کو بناتا۔

وعن جبیر بن مطعم قال اتت النبی صلی اللہ علیہ وسلم امرأۃ فکلمته فی شیء فامرھا ان ترجع الیه، قالت یا رسول اللہ ارأیت ان جئت ولم اجدک کانھا ترید الموت قال فان لم تجدینی فأتی ابا بکر. متفق علیه. (ترجمہ) نبی علیہ السلام کی خدمت میں ایک عورت حاضر ہوئی، وہ کسی چیز کے بارے میں آپ سے بات کی، تو آپ نے اسے دوبارہ اپنے پاس آنے کے لئے کہا، وہ بولی اے اللہ کے رسول اگر میں آؤں اور آپ کو نہ پاؤں تو پھر کیا کروں؟ آپ نے فرمایا کہ تو مجھے نہ پائے تو پھر ابوبکر کے پاس جانا۔

وعن عائشة ان ابا بکر دخل علی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فقال انت عتیق اللہ من النار فیومئذ سمی عتیقا (رواہ الترمذی). ترجمہ: حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا

فرماتے ہیں کہ ابو بکر صلے اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہوئے تو آپ نے فرمایا کہ تم جہنم کی آگ سے آزاد ہو تو اس روز سے ان کا نام عتیق پڑ گیا۔ اور جس طرح واقعہ معراج کی تصدیق کرنے کے سبب صدیق کہے گئے۔ چنانچہ صدیق اور عتیق دونوں آپ کے لقب ہیں۔

عن ابن عمر قال قال رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم ان اللہ جعل الحق علی لسان عمر وقلبہ۔ رواہ الترمذی۔ (ترجمہ) ابن عمرؓ فرماتے ہیں کہ رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اللہ تعالے نے حق کو عمرؓ کی زبان اور دل پر رکھا ہے۔

وعن عقبۃ بن عامر قال قال النبی صلی اللہ علیہ وسلم لو کان بعدی نبی لکان عمر بن الخطاب۔ رواہ الترمذی۔ (ترجمہ) نبی علیہ السلام نے فرمایا کہ اگر میرے بعد کوئی نبی ہوتا تو عمر بن خطاب ہوتے۔

عن طلحۃ بن عبید اللہ قال قال رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم لکل نبی رفیق ورفیقی یعنی فی الجنۃ عثمان (رواہ الترمذی)۔ ترجمہ۔ نبی علیہ السلام نے فرمایا کہ ہر نبی کا ایک رفیق ہے اور جنت میں میرے رفیق عثمانؓ ہوں گے

عن زید بن ارقم ان النبی صلے اللہ علیہ وسلم قال من کنت مولاہ فعلی مولاہ رواہ الترمذی)۔ ترجمہ۔ نبی علیہ السلام نے فرمایا جس کا میں دوست ہوں اس کے علی بھی دوست ہیں۔

عن انس قال سئل رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم ای اھل بیتک احب الیک قال الحسن والحسین (ترجمہ) آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا گیا کہ آپ کو اپنے اہل بیت میں سے کون سب سے زیادہ محبوب ہے تو آپ نے فرمایا کہ حسن وحسین رضی اللہ عنہما

عن انس ان النبی صلے اللہ علیہ وسلم قال حسبک من نساء العالمین مریم بنت عمران وخدیجۃ بنت خویلد وفاطمۃ بنت محمد وآسیۃ امرأۃ فرعون (رواہ الترمذی) (ترجمہ) نبی علیہ السلام نے فرمایا کہ تم کو سارے عالم کی عورتوں میں سے مریم بنت عمران اور خدیجہ بنت خویلد اور فاطمہ بنت محمد اور فرعون کی بیوی آسیہ کافی ہیں۔

اور ان کے علاوہ متعدد صحابہ مثلاً عبد اللہ بن عباسؓ حضرت ابو ذرؓ ابو عبیدہ بن الجراحؓ ابی بن کعبؓ اور معاذ بن جبلؓ وغیرہ کے فضائل ومناقب میں احادیث صحیحہ وارد ہیں۔

قولہ، وما وقع بینھم الخ یعنی صحابہ کے درمیان جو لڑائیاں ہوئیں یا اختلافات ہوئے

تو ہم اس کے حال کے بارے میں بلکہ اس کے ایمان کے بارے میں توقف نہیں کرتے، اس پر اور اس کے انصار و اعوان پر اللہ کی لعنت ہو۔

تشریح حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ صحابی رسول ہیں، نبی علیہ السلام کے برادر نسبتی تھے، کاتب وحی ہیں، ان کے بارے میں خصوصیت سے احادیث وارد ہیں، مثلاً ترمذی شریف میں حدیث ہے کہ نبی علیہ السلام نے ان کے بارے میں فرمایا اللّٰھم اجعلہ ھادیا مھدیا واھد بہ، ترجمہ: اے اللہ معاویہ کو ہادی اور مہدی بنا اور ان کے ذریعہ لوگوں کو ہدایت فرما۔ اور بخاری شریف میں ہے کہ عبد اللہ ابن عباس رضی اللہ عنہ سے کہا گیا کہ معاویہ نے ایک ہی رکعت وتر پڑھی ہے تو ابن عباس نے فرمایا کہ انہیں چھوڑو وہ فقیہ ہیں، انہوں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی صحبت پائی ہے، اور عبد اللہ بن مبارک سے پوچھا گیا کہ حضرت معاویہ افضل ہیں یا عمر بن عبد العزیز؟ تو انہوں نے فرمایا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ جہاد کے وقت معاویہ کے گھوڑے کے نتھنے میں داخل ہونے والی گرد بھی عمر بن عبد العزیز سے افضل ہے، اور خلیفۂ راشد حضرت عمر بن عبد العزیز کے پاس ایک شخص نے حضرت معاویہ کو برا بھلا کہا تو انہوں نے اس پر کوڑے لگوائے۔ ان فضائل کے ہوتے ہوئے شارح رحمۃ اللہ علیہ کا معاویہ پر لعنت کے جواز کی نقل پر اکتفا کرنا اور ان کے فضائل و مناقب کے بارے میں کچھ نہ کہنا ان کی شان میں بہت بڑی کوتاہی کی بات ہے۔

قولہ: وانما اختلفوا فی یزید بن معاویۃ الخ یزید کی پیدائش سن ۲۶ ہجری میں اور ایک قول کے مطابق سن ۲۵ ہجری میں ہوئی ہے۔ حضرت معاویہ کے بعد خلافت کی باگ ڈور سنبھالی۔ یزید کے بارے میں یہ روایت کہ نبی علیہ السلام نے حضرت معاویہ کو دیکھا کہ وہ یزید کو گود لئے ہوئے ہیں تو آپ نے فرمایا کہ ایک جنتی ایک دوزخی کو اٹھائے ہوئے ہے، سراسر موضوع ہے۔ جس طرح شیعہ کی یہ روایت ہے کہ نبی علیہ السلام نے معاویہ اور ان کے بیٹے یزید دونوں کو جہنمی فرمایا سراسر موضوع ہے۔ اس لئے کہ نبی علیہ السلام کے زمانہ میں یزید کی پیدائش ہی نہیں ہوئی تھی، اس کی پیدائش خلافت عثمانی میں ہوئی ہے۔ پھر یزید کے بارے میں بہت سی منکرات منقول ہیں، یعنی اس کا فاسق و فاجر ہونا، اور سب سے زیادہ بڑا کام نبی علیہ السلام کے اہل بیت کے ساتھ ان کا برا سلوک ہے۔ اسی وجہ سے علماء کے درمیان یہ بحث چل پڑی کہ یزید پر لعنت کرنا جائز ہے یا نہیں؟ بعض حضرات مثلاً امام غزالی وغیرہ سے ممانعت منقول ہے۔ اس لئے کہ یزید نے خواہ کتنا بڑا گناہ کیا ہو مگر اس گناہ کی وجہ سے وہ ایمان سے خارج نہیں ہوا۔ اور نہ اہل قبلہ میں سے ہونے سے خارج ہوا۔ اور مناسب یہی

علیہ الصلوۃ والسلام نے اہل قبلہ پر لعنت کرنے سے منع فرمایا ہے۔ اہل قبلہ سے مراد وہ لوگ ہیں جو نماز میں کعبہ کا استقبال کرتے ہیں۔ یہ مسلمان ہونے کی علامت ہے۔ اس لئے کہ اسلام کے علاوہ دیگر آسمانی مذاہب والے کعبہ کی طرف منہ کر کے نماز نہیں پڑھتے۔ اور حدیث شریف میں ہے کہ جو شخص ہماری طرح نماز پڑھے اور ہمارے قبلہ کا استقبال کرے اور ہمارا ذبیحہ کھائے تو ایسی وہ مسلمان ہے جس کے لئے اللہ اور اس کے رسول کا ذمہ ہے۔ اس حدیث کو بخاری نے ذکر کیا ہے اور نبی علیہ السلام سے بعض اہل قبلہ پر جو لعنت کرنا منقول ہے تو اس بات پر محمول ہے کہ آپ صلے اللہ علیہ وسلم کو لوگوں کے ایسے احوال بذریعہ وحی معلوم ہو جاتے تھے جو دوسروں کو معلوم نہیں۔ تو ہو سکتا ہے کہ آپ کو کفر پر اس کی موت ہونے کا بذریعہ وحی علم ہو گیا ہو۔ اور بعض لوگوں نے یزید پر لعنت کرنے کی چھوٹ دی۔ ان لوگوں کے بقول حضرت حسین رضی اللہ عنہ کو قتل کرنے کا حکم دینے کی وجہ سے وہ کافر ہو گیا تھا اور کافر پر لعنت کرنا جائز ہے۔

شارح رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ حضرت حسینؓ کے قتل کئے جانے پر یزید کا راضی اور خوش ہونا اور اس کا نبی علیہ السلام کے گھرانے والوں کی توہین و تذلیل کرنا معنی متواتر ہے اگرچہ الفاظ آحاد کے درجہ میں ہیں۔ اس لئے ہم اس پر لعنت کے جواز کے بارے میں تردد نہیں کرتے بلکہ اس کے ایمان کے بارے میں تردد کرتے ہیں۔ اس کے بعد شارح نے لعنۃ اللہ علیہ کہہ کر اپنے دل کی بھڑاس نکالی لیکن محققین کے قول کے مطابق لعنت کرنے کی تین صورتیں ہیں۔ پہلی صورت یہ کہ عام صفت کے ساتھ لعنت کی جائے۔ مثلاً کہا جائے کہ کفار اور یہود پر اللہ کی لعنت ہو۔ یہ صورت جائز ہے بلکہ بعض چیزوں کے بارے میں بھی آپ صلے اللہ علیہ وسلم کا وصف عام کے ساتھ لعنت کرنا ثابت ہے۔ مثلاً آپ نے فرمایا کہ اللہ تعالیٰ عورتوں سے مشابہت اختیار کرنے والے مردوں پر اور مردوں سے مشابہت اختیار کرنے والی عورتوں پر لعنت فرمائے۔ دوسری صورت یہ ہے کہ ایسے معین شخص پر لعنت کی جائے جس کا کفر کی حالت پر مرنا شارع کے خبر دینے سے ثابت ہو۔ جیسے فرعون اور ابوجہل اور ابلیس وغیرہ۔ یہ صورت بھی جائز ہے۔ تیسری صورت یہ ہے کہ ایسے معین شخص پر لعنت کی جائے جس کا کفر کی حالت پر مرنا معلوم نہ ہو۔ یہ صورت ناجائز ہے۔ محققین نے یہ تفصیل اس لئے فرمائی کہ شارع نے لعنت سے سخت ممانعت فرمائی ہے۔ جیسا کہ ترمذی شریف میں روایت ہے کہ نبی علیہ السلام نے فرمایا۔ لا یکون المومن لعانا۔ یعنی مومن لعنت کرنے والا نہیں ہو سکتا۔ اور ترمذی ہی میں یہ حدیث موجود ہے کہ جو کوئی کسی پر لعنت کرے اور وہ اس لعنت کا مستحق نہیں۔ تو وہ لعنت اسی لعنت کرنے والے پر ہی لوٹ آتی ہے۔ دوسری جانب ہم دیکھتے ہیں کہ آپ نے وصف عام کے ساتھ لعنت فرمائی ہے۔ اسی طرح ایسے معین شخص پر بھی

لعنت فرمائی ہے جس کی موت کفر پر ہوئی۔ لہٰذا جواز ان ہی دو صورتوں پر مقصور ہوگا اور ممانعت والی احادیث
تیسری صورت پر محمول ہوں گی یعنی ایسے معین شخص پر لعنت کرنا جائز نہیں ہے جس کا کفر پر مرنا معلوم نہیں
اور یہ بات ظاہر ہے کہ یزید کا کفر پر مرنا کسی کو معلوم نہیں۔ لہٰذا اس پر تعیین کے ساتھ لعنت کرنا جائز نہیں
ہوگا ہاں وصف عام کے تحت لعنت کرنا مثلاً یہ کہنا کہ قاتل حسین پر اللہ کی لعنت ہو جائز ہے۔ رہا یہ کہنا
کہ یزید اس وقت کافر ہو گیا تھا جس وقت اس نے حسینؓ کو قتل کرنے کا حکم دیا تھا سو یہ صحیح نہیں
کیونکہ اولاً یہ ثابت نہیں کہ یزید نے ابن زیاد کو قتل حسینؓ کا حکم دیا تھا۔ اور اگر ثابت ہو بھی جائے۔ تو بھی کفر
ثابت نہیں ہوتا کیونکہ اس کا قتل حسین کا حکم دینا۔ تو حسین رضی اللہ عنہ کے مومن ہونے کی وجہ سے تھا نہ
نبی کا رشتہ دار ہونے کی وجہ سے بلکہ دنیوی عداوت کی وجہ سے تھا۔ جو کبیرہ ضرور ہے مگر کفر نہیں ہے۔

ونشهد بالجنة للعشرة الذين بشرهم النبي عليه الصلاة والسلام حيث قال عليه السلام
ابو بكرٌ في الجنة وعمرُ في الجنة وعثمانُ في الجنة وعليٌ في الجنة وطلحةُ في الجنة
والزبيرُ في الجنة وعبد الرحمن بن عوف في الجنة وسعد بن ابي وقاص في الجنة وسعيد
بن زيد في الجنة وابو عبيدة بن الجراح في الجنة وكذا نشهد بالجنة لفاطمة والحسن
والحسين لما ورد في الحديث الصحيح ان فاطمة سيدة نساء اهل الجنة وان الحسن
والحسين سيدا شباب اهل الجنة وسائر الصحابة لا نذكرهم الا بخير ونرجو
لهم اكثر مما نرجو لغيرهم من المؤمنين ولا نشهد بالجنة والنار لاحد بعينه بل
نشهد بان المؤمنين من اهل الجنة والكافرين من اهل النار.

ترجمہ: اور ہم ان دس کے لئے جنت کی گواہی دیتے ہیں جن کو نبی علیہ السلام نے بشارت دی۔ چنانچہ
آپ نے فرمایا ابوبکر جنت میں ہوں گے اور عمر جنت میں ہوں گے اور عثمان جنت میں
ہوں گے اور علی جنت میں ہوں گے۔ اور طلحہ جنت میں ہوں گے اور زبیر جنت میں ہوں گے اور عبدالرحمٰن
بن عوف جنت میں ہوں گے۔ اور سعد بن ابی وقاص جنت میں ہوں گے۔ اور سعید بن زید جنت میں ہوں گے
اور ابوعبیدہ ابن الجراح جنت میں ہوں گے۔ اسی طرح ہم فاطمہ اور حسن اور حسین کے لئے جنت کی گواہی
دیتے ہیں۔ اس لئے کہ حدیث صحیح میں وارد ہے۔ فاطمہ اہل جنت کی بیویوں کی سردار ہیں اور حسن و حسین
جنت کے جوانوں کے سردار ہیں۔ اور دیگر صحابہ کو صرف خیر کے ساتھ ذکر کیا جائے اور ان کے لئے اس سے
زیادہ اجر و ثواب کی امید رکھی جائے۔ جتنی دیگر مومنین کے لئے امید رکھی جاتی ہے اور ہم متعین طور پر
کسی کے لئے جنت اور جہنم کی شہادت نہیں دیتے بلکہ اس بات کی شہادت دیتے ہیں کہ مومنین اہل جنت

گئی تھی جب (نبیذ کے) مٹکے شراب کے برتن ہوتے تھے، پھر یہ نہی منسوخ کردی گئی تو اس کا حرام ہونا اہل السنت و الجماعت کے قواعد میں سے ہے برخلاف روافض کے " اور یہ اس صورت کے برخلاف ہے جب وہ (نبیذ) گاڑھی اور نشہ آور ہو جائے کیونکہ اس کی قلیل اور کثیر مقدار کی حرمت کا قول ایسا ہے جس کی طرف بہت سے اہل السنت گئے ہیں۔

تشریح نبیذ تمر جس کا حکم شارح نے بیان کردیا ہے، جب گاڑھی اور نشہ آور ہو جائے تب تو اس کی قلیل و کثیر مقدار حرام ہے، لیکن اگر گاڑھی و نشہ آور نہ ہو البتہ اس میں تیزی پیدا ہو جائے، جیسی تیزی گندم اور جو سے بنائی جانے والی شراب میں ہوتی ہے تو روافض اس کو بھی حرام کہتے ہیں مگر اہل السنت اس کی حرمت کے قائل نہیں ہیں۔

شارح فرماتے ہیں کہ اسلام کے طلوع کے ابتدائی زمانہ میں جبکہ نبیذ شراب کے برتنوں میں بنایا جاتا تھا اس وقت نبیذ سے ممانعت کی گئی تھی بعد میں یہ ممانعت منسوخ ہو گئی۔

قولہ: الفُقّاع۔ فاء کے ضمہ اور قاف کی تشدید کے ساتھ ہے۔ اس سے مراد جو گندم و خرما سے بنائی جانے والی شراب ہے۔

ولا يبلغ ولی درجة الانبياء لان الانبياء معصومون، مامونون عن خوف الخاتمة مكرمون بالوحی ومشاهدة الملك مامورون بتبليغ الاحكام وارشاد الانام بعد الاتصاف بكمالات الاولياء فما نقل عن بعض الكرامية من جواز كون الولی افضل من النبی كفر وضلال، نعم قد يقع تردد فی ان مرتبة النبوة افضل ام مرتبة الولاية بعد القطع بان النبی متصف بالمرتبتين وانه افضل من الولی الذی ليس بنبی، ولا يصل العبد ما دام عاقلا بالغا الی حيث يسقط عنه الامر والنهی لعموم الخطابات الواردة واجماع المجتهدين علی ذلك وذهب بعض الاباحيين الی ان العبد اذا بلغ غاية المحبة وصفاء قلبه واختار الايمان علی الكفر من غير نفاق، سقط عنه الامر والنهی ولا يدخله الله النار بارتكاب الكبائر، وبعضهم الی انه تسقط عنه العبادات الظاهرة وتكون عبادته التفكر، وهذا كفر وضلال فان اكمل الناس فی المحبة والايمان هم الانبياء خصوصا حبيب الله تعالی صلی الله عليه وسلم مع ان التكاليف فی حقهم اتم واكمل، واما قوله عليه السلام اذا احب الله عبدا لم يضره ذنب فمعناه انه عصمه من الذنوب فلم يلحقه ضررها.

ترجمہ اور کوئی بھی ولی انبیاء کے درجہ کو نہیں پہونچ سکتا۔ اس لئے کہ انبیاء معصوم ہیں خاتمہ کے
متعلق اندیشہ سے مامون ہیں۔ وحی اور فرشتہ کا مشاہدہ کرنے کا انہیں اعزاز حاصل ہے
احکام کی تبلیغ اور مخلوق کی رہنمائی پر مامور ہیں۔ اور اولیاء کے کمالات کے ساتھ متصف ہونے کے بعد۔ تو
بعض کرامیہ سے جو ولی کا نبی سے افضل ہونا منقول ہے، یہ کفر اور ضلالت ہے۔ ہاں بعض دفعہ اس
بارے میں تردد واقع ہوتا ہے کہ نبی کا مرتبۂ نبوت افضل ہے یا مرتبۂ ولایت۔ اس بات کا یقین
کرلینے کے بعد کہ نبی دونوں مرتبوں کے ساتھ متصف ہے اور وہ اس ولی سے افضل ہے جو نبی نہیں۔ اور بندہ
ایسے درجہ کو نہیں پہنچ سکتا کہ اس سے امر و نہی ساقط ہوں۔ جب تک وہ عاقل بالغ ہو۔ امر و نہی
سلسلہ میں وارد خطابات کے عام ہونے کی وجہ سے اور مجتہدین کا اجماع ہونے کی وجہ سے۔
اور بعض اباحیین اس بات کی طرف گئے ہیں کہ بندہ جب محبت کی انتہا کو پہونچ جائے اور
بغیر نفاق کے ایمان کو کفر پر ترجیح دے۔ تو اس سے امر و نہی ساقط ہو جاتے ہیں اور اللہ تعالیٰ اسے
گناہ کبیرہ کے ارتکاب کے سبب جہنم میں داخل نہیں فرمائے گا۔ اور بعض اس طرف گئے کہ ظاہری عبادات
ساقط ہو جاتی ہیں۔ اور اس کی عبادت تفکر ہے۔ اور یہ کفر و ضلالت ہے۔ کیونکہ محبت اور ایمان میں
سب لوگوں سے زیادہ کامل حضرات انبیاء ہیں۔ خاص طور پر اللہ کے حبیب صلی اللہ علیہ وسلم۔ اس
کے باوجود ان کے حق میں تکالیف زیادہ کامل و مکمل ہیں۔ رہا نبی علیہ السلام کا یہ فرمانا کہ جب اللہ تعالیٰ
کسی بندہ سے محبت کرے تو اس کو کوئی گناہ نقصان نہیں پہونچاتا تو اس کا مطلب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ
اس کو گناہوں سے محفوظ رکھتا ہے۔ جس کی بنا پر اسے گناہ کا ضرر نہیں لاحق ہوتا۔

تشریح اہل سنت والجماعت کا عقیدہ ہے کہ کوئی بھی خواہ کتنی ہی عبادت و ریاضت کر ڈالے
انبیاء کے مرتبہ اور مقام کو نہیں پہونچ سکتا۔ اس لئے کہ حضرات انبیاء ان کمالات کے ساتھ
جن سے اولیاء متصف ہوتے ہیں۔ بدرجۂ اتم متصف ہونے کے علاوہ مزید ایسے کمالات و اوصاف کے
حامل ہوتے ہیں۔ جن سے اولیاء محروم ہیں اور وہ کمالات و اوصاف یہ ہیں (۱) حضرات انبیاء معصوم
ہیں۔ برخلاف اولیاء کے کہ وہ معصوم نہیں۔ (۲) حضرات انبیاء کو سوء خاتمہ کا اندیشہ نہیں۔ جبکہ اولیاء
کو برابر یہ اندیشہ رہتا ہے (۳) انبیاء پر اللہ کی وحی آتی ہے۔ اور وہ فرشتہ کا مشاہدہ کرتے ہیں اور
اولیاء اس اعزاز سے محروم ہیں۔ (۴) انبیاء خدا کے احکام کی تبلیغ اور مخلوق کی رہنمائی پر مامور ہیں
اولیاء براہ راست مامور نہیں ہیں۔ اور جب یہ ثابت ہو گیا کہ ولی مرتبۂ نبوت کو نہیں پہونچ سکتا۔ تو
بعض کرامیہ کا یہ کہنا کہ ولی کا نبی سے افضل ہونا ممکن ہے کفر اور گمراہی ہے۔ البتہ بعض دفعہ اس بارے

سمجھے درآں حالیکہ اس کی حرمت کا نبی علیہ السلام کے دین میں سے ہونا معلوم ہے۔ جیسے ذی رحم محرم سے
نکاح کرنا، شراب پینا، مردار یا خون یا خنزیر کا بغیر اضطرار کے کھانا کفر ہے اور ان چیزوں کا ارتکاب
بغیر حلال سمجھے ہوئے فسق ہے اور جو شخص نبیذ کو اس کے مسکر ہونے کے بعد تک پینے کو حلال سمجھے کافر
ہو جائے گا، بہرحال اگر کوئی شخص رمضان کو رخصت کرنے کے لئے جہالت کی وجہ سے کسی حرام سے منہ کھولے
کر حلال سے تو کافر نہیں ہوگا۔ اور اگر شراب کے حرام نہ ہونے کی یا رمضان کا روزہ فرض نہ ہونے کی یا اس چیز کے
ہونے کے فرض نہ ہونے کی تمنا کی تو کافر ہوگا۔ برخلاف اس صورت کے کہ جب زنا اور کسی شخص کے
ناحق کے حرام نہ ہونے کی تمنا کی تو کافر ہو جائے گا۔ کیونکہ ان کی حرمت تمام ادیان میں ثابت ہے اور حکمت کے
مطابق ہے اور جس شخص نے حرمت سے پہلے کا [illegible]
موافق نہ ہو اور اپنے پروردگار کے متعلق ایسی جہالت ہے۔ [illegible]
کہ اگر کسی نے اپنی حائضہ بیوی سے وطی کو حلال جانا تو کافر ہو جائے گا اور نوادر میں امام محمدؒ سے
روایت ہے کہ کافر نہیں ہوگا یہی صحیح ہے اور اپنی بیوی سے لواطت کو حلال سمجھنے کی صورت میں صحیح قول
کے مطابق کافر نہیں ہوگا اور جو شخص اللہ تعالیٰ کے متعلق ایسی بات بیان کرے جو اس کے شایان
شان نہیں ہے یا اس کے کسی نام کا یا اس کے کسی امر کا مذاق اڑائے یا اس کے وعدہ یا اس کی وعید
کا انکار کرے، تو کافر ہو جائے گا اور اسی طرح اگر تمنا کی کہ کوئی نبی نہ ہوتا۔ استخفاف یا عداوت کا ارادہ
کرنے کی بنا پر اور اسی طرح استہزاء کے طور پر اگر ایسے شخص پر ہنسا جس نے کلمۂ کفر کہا اور اسی طرح اگر
کسی بلند جگہ پر بیٹھے اور اس کے ارد گرد لوگ ہیں جو اس سے مسائل پوچھ رہے ہیں اس پر ہنستے ہیں اور
تکیے پھینک پھینک کر مارتے ہیں تو سب کافر قرار دئے جائیں گے۔ اسی طرح اگر کسی شخص کو اللہ کے
ساتھ کفر کرنے کا حکم دیا، یا اللہ کے ساتھ کفر کرنے کا حکم دینے کا پختہ ارادہ کیا۔ اور اسی طرح اگر
کسی عورت کو کفر کا فتویٰ دیا تاکہ وہ اپنے شوہر سے جدا ہو جائے اور اسی طرح اگر شراب پینے کے وقت
یا زنا کے وقت بسم اللہ کہا اور اسی طرح اگر جان بوجھ کر غیر قبلہ کی طرف بغیر وضو کے نماز پڑھی اگرچہ
وہ اتفاق سے قبلہ ہی ہو۔ اور اسی طرح اگر کلمۂ کفر ادا کیا اس کو معنی سمجھنے کی وجہ سے نہ کہ لغو طریقہ
سے اور اس کے علاوہ بھی جزئیات ہیں۔

تشریح مصنفؒ فرماتے ہیں کہ کتاب و سنت کے نصوص کو ان کے معنی سے رد کرنا کفر ہے کہ ان احکام کا
انکار کر دیا جائے جن پر کتاب اللہ اور سنت متواترہ کے نصوص دلالت کرتے ہیں

ترجمہ اور اللہ تعالیٰ سے مایوسی کفر ہے اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کی رحمت سے صرف کافر لوگ ہی مایوس ہوتے ہیں اور اللہ تعالیٰ سے بے خوفی کفر ہے، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کی تدبیر سے وہی لوگ بے خوف ہوتے ہیں جو خسارہ اٹھانے والے ہیں پس اگر کہا جائے کہ اس بات کا یقین کہ عاصی جہنم میں جائیگا اللہ سے ناامیدی ہے۔ اور اس بات کا یقین کہ مطیع جنت میں ہوگا اللہ تعالیٰ سے بے خوفی ہے۔ تو لازم آئے گا کہ معتزلی کافر ہو خواہ وہ مطیع ہو یا عاصی ہو اس لئے کہ وہ یا تو بے خوف ہوگا (مطیع ہونے کی صورت میں) یا ناامید ہوگا (عاصی ہونے کی صورت میں) حالانکہ اہل السنت والجماعت کے قواعد میں سے یہ ہے کہ اہل قبلہ میں سے کسی کی تکفیر نہ کی جائے۔ ہم کہیں گے کہ یہ ناامیدی نہیں ہے اور نہ بے خوفی ہے اس لئے کہ وہ عاصی ہونے کی صورت میں اس بات سے ناامید نہیں ہے کہ اللہ تعالیٰ اس کو توبہ اور نیک عمل کی توفیق دیدے۔ اور مطیع ہونے کی صورت میں اس بات سے بے خوف نہیں ہے کہ اللہ تعالیٰ اس کو بے یار و مددگار چھوڑ دے جس سے وہ معاصی کا ارتکاب کرنے لگے اور اسی سے اس اعتراض کا جواب ظاہر ہو جاتا ہے جو یوں بیان کیا جاتا ہے کہ معتزلی جب کبیرہ کا ارتکاب کرے تو لازم ہوگا کہ وہ کافر ہو اللہ کی رحمت سے اپنے ناامید ہونے اور اپنے بارے میں یہ عقیدہ رکھنے کی وجہ سے کہ وہ مومن نہیں ہے۔ اور یہ جواب کا ظاہر ہونا اس لئے ہے کہ ہم یہ بات نہیں مانتے کہ اپنے مستحق نار ہونے کا یقین ناامید ہونے کو مستلزم ہے۔ اور اس بات کو بھی نہیں مانتے کہ ایمان یعنی تصدیق اور اقرار اور اعمال کے مجموعہ کے نہ ہونے کا اعتقاد اعمال کے منتفی ہونے کی بناء پر کفر کو واجب کرتا ہے اور شیخ کے اس قول کہ اہل قبلہ میں سے کسی کی تکفیر نہ کی جائے۔ اور ان کے اس قول کے درمیان کہ خلق قرآن اور استحالہ رویت باری وسب شیخین یا لعن شیخین وغیرہ کے قائل کی تکفیر کی جائے۔ تطبیق مشکل ہے۔

تشریح قولہ فان قیل الخ معتزلہ کا مذہب یہ ہے کہ مطیع کو جنت میں اور عاصی کو جہنم میں داخل کرنا اللہ تعالیٰ پر واجب ہے اس لئے اعتراض وارد ہوتا ہے کہ معتزلی اگر مطیع ہوگا تو اسے اپنے جنت میں داخل کئے جانے کا یقین ہوگا اور وہ اللہ کے عذاب سے بے خوف ہوگا۔ اور اگر عاصی ہوگا تو اپنے جہنمی ہونے کا یقین ہوگا اور وہ اللہ کی رحمت سے مایوس ہوگا۔ اور مصنف کے بقول اللہ کی رحمت سے مایوسی اور اس کے عذاب سے بے خوفی دونوں باتیں کفر ہیں۔ پھر تو معتزلی کو ہر حال میں کافر ہونا چاہئے۔ حالانکہ اہل السنت والجماعت کے قواعد میں سے ہے کہ اہل قبلہ میں سے کسی کو کافر نہ کہا جائے۔

ہے۔ جو مستقبل میں پیش آنے والے واقعات کے بارے میں خبر دے۔ اور اسرار کی معرفت اور غیب سے
آگاہ ہونے کا مدعی ہو۔ اور عرب میں کچھ کاہن تھے جو امور غیبیہ کی معرفت کے مدعی تھے ان میں سے بعض
یہ دعوی کرتے تھے کہ ان کے جن دکھائی دینے والے اور ساتھ رہنے والے ہیں جو ان کو خبریں پہنچاتے
ہیں اور بعض یہ دعوی کرتے تھے کہ وہ اپنی سمجھ اور ذہانت کے ذریعہ امور غیبیہ کا ادراک کر لیتے ہیں اور
نجومی جب آئندہ کے واقعات جاننے کا دعوی کرے تو وہ مثل کاہن کے ہے۔ بہرحال غیب کا علم
ایسی چیز ہے جس میں اللہ تعالیٰ منفرد ہیں بندوں کے لئے اس کی طرف کوئی سبیل نہیں مگر اللہ تعالیٰ کے
بتلانے سے ذریعہ معجزہ یا کرامت کے طور پر الہام کرنے سے یا ان چیزوں میں علامات سے استدلال کی طرف
رہنمائی کرکے جن میں ایسا ممکن ہے۔ اسی وجہ سے فتوی میں مذکور ہے کہ چاند کا ہالہ دیکھنے کے وقت کہنے
والے کا علم غیب کا مدعی بن کر یہ کہنا کہ بارش ہوگی نہ کہ بارش کی علامت کی وجہ سے، یہ کفر ہے

تشریح غیب سے مراد وہ چیز ہے جس کا ادراک حواس سے ہو سکتا ہے نہ اس کا علم ضروری ہو
اور نہ ہی اس پر کوئی دلیل ہے کہ استدلال کے ذریعہ حاصل ہو سکے۔ قرآن نے غیر اللہ
سے اسی غیب کے علم کی نفی کی ہے اور جس چیز کا ادراک کسی حاسہ کے ذریعہ یا دلیل کے ذریعہ ہو سکتا
ہے یا اس کا علم ضروری ہے وہ غیب کے قبیل سے نہیں ہے۔ نہ اس کے علم کا دعوی کفر ہے اور نہ اس
کے مدعی کی تصدیق کفر ہے

قولہ: رئیا۔ یہ لفظ فعیل کے وزن پر اسم مفعول مرئی کے معنی میں ہے۔ مراد ساتھ رہنے والا
جن جو کاہن کو دکھائی دیتا ہو۔

ف

والمعدوم ليس بشيء إن أريد بالشيء الثابت المتحقق على ما ذهب إليه المحققون
من أن الشيئية تساوق الوجود والثبوت والعدم يرادف النفي فهذا حكم
ضروري لم ينازع فيه إلا المعتزلة القائلون بأن المعدوم الممكن ثابت في
الخارج، وإن أريد أن المعدوم لا يسمى شيئا فهو بحث لغوي مبني على تفسير
الشيء بأنه الموجود والمعدوم أو ما يصح أن يعلم ويخبر عنه فالمرجع إلى النقل
وتتبع موارد الاستعمال.

ترجمہ اور معدوم شی نہیں ہے اگر شی سے مراد ثابت ہے اور متحقق ہے جیسا کہ محققین کا مذہب
ہے کہ شیئیت وجود اور ثبوت کا مرادف ہے اور عدم نفی کا مرادف ہے۔ تب تو یہ حکم
ضروری ہے۔ اس میں کسی نے اختلاف نہیں کیا ہے۔ سوائے معتزلہ کے جو اس بات کے قائل ہیں کہ

معدوم ممکن خارج میں ثابت ہے۔ اور اگر یہ مراد ہو کہ معدوم کو شئی نہیں کہا جاتا تو یہ لغوی بحث ہے جو شئی کی اس تفسیر پر مبنی ہے کہ وہ موجود ہے یا معدوم ہے یا اس چیز کا نام ہے جس کا معلوم ہونا یا مخبر عنہ بننا صحیح ہو تو مرجع نقل اور مواقع استعمال کی چھان بین ہے۔

تشریح اشاعرہ اور معتزلہ کے درمیان مختلف فیہ مسائل میں سے معدوم کے متعلق دو مسئلے ہیں، پہلا مسئلہ یہ ہے کہ اشاعرہ کہتے ہیں کہ معدوم خارج میں ثابت نہیں ہے اور معتزلہ کہتے ہیں کہ معدوم ممکن خارج میں ثابت ہے شئی نہیں ہے دوسرا مسئلہ یہ ہے کہ اشاعرہ کا کہنا ہے کہ عرف و لغت میں معدوم کو شئی نہیں کہا جاتا۔ اگر معدوم پر شئی کا اطلاق ہو سکے تو وہ مجاز پر محمول ہے اور معتزلہ کہتے ہیں کہ معدوم کو شئی کہا جا سکتا ہے۔ مصنف کے قول میں دونوں مسئلوں کے بیان کا احتمال ہے۔ اس لئے شارح نے فرمایا کہ اگر مصنف کی مراد پہلے مسئلہ کا بیان ہے تب تو یہ بدیہی حکم ہے جس پر دلیل پیش کرنے کی ضرورت نہیں۔ اور اگر دوسرے مسئلہ کا بیان ہے تو یہ لغوی نزاع ہے جس کا مرجع نقل اور اس لفظ کے مواقع استعمال کی چھان بین ہے۔

وفي دعاء الاحياء للاموات وصدقتهم اي صدقة الاحياء عنهم اي عن الاموات نفع لهم اي للاموات خلافا للمعتزلة تمسكا بان القضاء لا يتبدل وكل نفس مرهونة بما كسبت والمرء مجزي بعمله لا بعمل غيره، ولنا ما ورد في الاحاديث الصحاح من الدعاء للاموات خصوصا في صلوة الجنازة، وقد توارثه السلف، فلو لم يكن للاموات نفع فيه لما كان له معنى، وقال عليه السلام ما من ميت تصلي عليه امة من المسلمين يبلغون مائة كلهم يشفعون له الا شفعوا فيه، وعن سعد بن عبادة انه قال يا رسول الله ان ام سعد قد ماتت فاي الصدقة افضل، قال الماء. فحفر بئرا وقال هذه لام سعد، وقال عليه السلام الدعاء يرد البلاء والصدقة تطفي غضب الرب، وقال عليه السلام ان العالم والمتعلم اذا مرا على قرية فان الله يرفع العذاب عن مقبرة تلك القرية اربعين يوما، والاحاديث والآثار في هذا الباب اكثر من ان تحصى.

ترجمہ اور مردوں کے واسطے زندوں کی دعاؤں اور مردوں کی طرف سے زندوں کے صدقہ خیرات کرنے میں مردوں کو نفع ہوتا ہے۔ برخلاف معتزلہ کے کہ ان کے نزدیک کسی کے لئے دوسرے کا عمل نفع بخش نہیں ہے، اس بات سے استدلال کرنے کی وجہ سے کہ قضاء الٰہی

بدلتی نہیں، اور ہر نفس اپنے عمل میں ماخوذ ہوگا اور انسان کو اپنے ہی عمل کی جزاء ملے گی۔ اور ہماری دلیل احادیث صحیحہ میں مردوں کے لئے بالخصوص نماز جنازہ میں دعا کا وارد ہونا ہے اور سلف نے اس کو ایک دوسرے سے لیا ہے۔ سو اگر اس میں مردوں کا کوئی نفع نہ ہوتا تو اس کا کوئی معنی نہ ہوتا۔ نبی علیہ السلام نے ارشاد فرمایا کہ جس میت پر بھی مسلمانوں کی کوئی جماعت جن کی تعداد سو کو پہونچتی ہے نماز جنازہ پڑھتی ہے اور وہ سب اس کے لئے سفارش کرتے ہیں۔ تو اس کے بارے میں ان کی سفارش ضرور قبول ہوتی ہے اور سعد بن عبادہ سے مروی ہے کہ انہوں نے کہا یا رسول اللہ! ام سعد مرگئی ہے تو ان کے لئے کون سا صدقہ افضل ہوگا؟ آپ نے فرمایا، پانی، تو سعد بن عبادہ نے ایک کنواں کھدوایا اور فرمایا کہ یہ ام سعد کے لئے وقف ہے۔ اور نبی علیہ السلام نے فرمایا کہ دعا مصائب کو دور کرتی ہے اور صدقہ پروردگار کے غضب کو ٹھنڈا کرتا ہے۔ اور نبی علیہ السلام نے فرمایا کہ عالم اور متعلم جب کسی بستی پر گذرتا ہے تو اللہ تعالیٰ اس بستی کے قبرستان سے چالیس روز تک کے لئے عذاب اٹھا لیتے ہیں۔ اور اس باب میں احادیث و آثار بے شمار ہیں۔

تشریح: ایصال ثواب کا ثبوت بہت سی احادیث و آثار سے ہے، مثلاً مسلم شریف میں حضرت ابو ہریرہؓ سے مرفوعاً مروی ہے اذا مات ابن آدم انقطع عملہ الا من ثلث صدقة جارية وعلم ينتفع به وولد صالح يدعو له۔ اسی طرح حضرت عبد اللہ بن عباس رضی اللہ عنہ سے مروی ہے ما الميت في قبره الا شبه الغريق المتغوث ينتظر دعوة تلحقه من اب او ام او ولد او صديق ثقة فاذا الحقته كان احب اليه من الدنيا۔ رہا معتزلہ کا استدلال اس بات سے کہ قضاء الٰہی خواہ کسی پر انعام کئے جانے سے متعلق ہو یا عذاب دئے جانے سے متعلق ہو۔ اس میں تبدیلی نہیں ہوتی تو اس کا جواب یہ ہے کہ جب شارع نے مردہ کے لئے زندوں کی دعا اور ان کی طرف سے صدقہ خیرات کے نفع بخش ہونے کی خبر دی ہے تو اس پر ایمان لانا ضروری ہے اور اسی طرح ان کی دلیل "لیس للانسان الا ما سعی" میں انسان سے کافر انسان مراد ہے۔

واللہ تعالیٰ یجیب الدعوات ویقضی الحاجات لقولہ تعالیٰ ادعونی استجب لکم ولقولہ علیہ السلام یستجاب الدعاء للعبد ما لم یدع باثم او قطیعة رحم ما لم یستعجل ولقولہ علیہ السلام ان ربکم حیی کریم یستحیی من عبدہ اذا رفع یدیہ الیہ ان یردهما صفرا۔ واعلم ان العمدة في ذلك صدق النية وخلوص الطوية

وحضور القلب لقوله عليه السلام ادعوا الله وانتم موقنون بالاجابة، واعلموا ان الله لا يستجيب الدعاء من قلب غافل لاه، واختلف المشائخ في انه هل يجوز ان يقال يستجاب دعاء الكافر فمنع الجمهور لقوله تعالى وما دعاء الكافرين الا في ضلال ولانه لا يدعو الله لانه لا يعرفه ولانه وان اقر به فلما وصفه بما لا يليق به فقد نقض اقراره، وما روي في الحديث ان دعوة المظلوم وان كان كافرا تستجاب محمول على كفران النعمة، وجوزه بعضهم لقوله تعالى حكاية عن ابليس رب انظرني فقال الله تعالى انك من المنظرين. فهذه اجابة واليه ذهب ابو القاسم الحكيم وابو نصر الدبوسي، قال الصدر الشهيد وبه يفتى.

ترجمہ اور اللہ تعالیٰ دعائیں قبول کرتا ہے اور حاجات پوری کرتا ہے۔ اللہ تعالیٰ کے ارشاد فرمانے کی وجہ سے کہ تم مجھ سے مانگو میں تمہاری دعا قبول کروں گا۔ اور نبی علیہ السلام کے ارشاد فرمانے کی وجہ سے کہ بندہ کی دعا قبول ہوتی رہتی ہے بشرطیکہ گناہ کے متعلق یا قطع رحمی کے متعلق دعا نہ کرے بشرطیکہ وہ جلدی نہ مچائے۔ اور نبی علیہ السلام کے ارشاد فرمانے کی وجہ سے کہ تمہارا رب بڑا باحیا ہے کریم ہے جب بندہ کسی طرف اپنے ہاتھ اٹھاتا ہے تو ان کو خالی واپس کرتے ہوئے حیا کرتا ہے۔ اور جاننا چاہئے کہ دعا کی قبولیت کے سلسلے میں قابل اعتبار چیز صدق نیت اور خلوص قلب اور دل کی توجہ کے ساتھ حضور قلب ہے۔ نبی علیہ السلام کے ارشاد فرمانے کی وجہ سے کہ اللہ تعالیٰ سے دعا کرو درآنحالیکہ قبولیت کا یقین رکھو اور یہ بات جان لو کہ اللہ تعالیٰ غافل اور کھیلنے والے دلوں کی دعا قبول نہیں فرماتے ہیں اور اس بارے میں مشائخ کا اختلاف ہے کہ کیا یہ کہنا جائز ہے کہ کافر کی دعا قبول ہوتی ہے؟ تو جمہور نے اس کا انکار کیا۔ اللہ تعالیٰ کے ارشاد فرمانے کی وجہ سے کہ کافر کی دعا محض بیکار ہوتی ہے اور اس لئے کہ وہ اللہ تعالیٰ سے دعا کرتا ہی نہیں ہے اس لئے کہ وہ اللہ تعالیٰ کی معرفت نہیں رکھتا اور اگر زبان سے اس کا اقرار کرتا ہے تو جب اس نے اللہ کی ایسی صفت بیان کی جو اس کے شایان شان نہیں ہے تو اس کا اقرار ٹوٹ گیا اور حدیث میں جو آیا ہے کہ مظلوم کی دعا قبول ہوتی ہے اگرچہ وہ کافر ہو تو وہ کفران نعمت پر محمول ہے اور بعض لوگوں نے اس کو جائز قرار دیا ہے۔

اور ابلیس کے متعلق بطور حکایت اللہ تعالیٰ کے ارشاد فرمانے کی وجہ سے کہ ابلیس نے کہا۔ رب انظرنی الی یوم یبعثون۔ ترجمہ۔ اے اللہ مجھے قیامت تک مہلت دیجئے تو اللہ تعالیٰ نے فرمایا۔ انک من المنظرین۔ ترجمہ۔ تجھے مہلت دی گئی۔ یہ قبولیت ہے۔ اور یہی مذہب ہے۔

ابو القاسم حکیم اور ابو نصر دبوسی کا، صدر الشہید نے کہا کہ اسی پر فتوی ہے۔

تشریح قولہ: واختلف المشائخ الخ دونوں قولوں کے درمیان تطبیق کی یہ صورت ہو سکتی ہے کہ کافر کی دعا اگر دنیا سے متعلق ہو تو قبول ہو سکتی ہے اور اگر آخرت سے متعلق ہو تو قبول نہیں ہوگی۔

وما أخبر به النبي عليه السلام من أشراط الساعة أي من علاماتها من خروج الدجال ودابة الأرض ويأجوج ومأجوج ونزول عيسى عليه السلام من السماء وطلوع الشمس من مغربها فهو حق لأنها أمور ممكنة أخبر بها الصادق، قال حذيفة بن أسيد الغفاري طلع النبي عليه السلام علينا ونحن نتذاكر فقال ما تذكرون قلنا نذكر الساعة قال إنها لن تقوم حتى تروا قبلها عشر آيات فذكر الدخان والدجال والدابة وطلوع الشمس من مغربها ونزول عيسى بن مريم ويأجوج ومأجوج وثلاثة خسوف خسف بالمشرق وخسف بالمغرب وخسف بجزيرة العرب، وآخر ذلك نار تخرج من اليمن تطرد الناس إلى محشرهم، والأحاديث الصحاح في هذه الأشراط كثيرة جدا، وقد رويت أحاديث وآثار في تفاصيلها وكيفياتها فلتطلب من كتب التفسير والسير والتواريخ۔

ترجمہ: اور نبی علیہ السلام نے جن علامات قیامت کی خبر دی ہے مثلاً دجال اور دابۃ الارض اور یاجوج ماجوج کا خروج اور عیسی علیہ السلام کا آسمان سے نزول اور آفتاب کا مغرب سے طلوع ہونا تو یہ حق ہے اس لئے کہ یہ ایسے ممکن امور ہیں جن کی مخبر صادق نے خبر دی ہے۔ حذیفہ بن اسید غفاری فرماتے ہیں کہ نبی علیہ السلام اچانک ہمارے پاس آ پہونچے درانحالیکہ ہم سب آپس میں گفتگو کر رہے تھے آپ نے پوچھا کیا گفتگو کر رہے ہو۔ ہم نے کہا کہ ہم قیامت کا ذکر کر رہے ہیں تو آپ نے فرمایا کہ قیامت ہرگز نہیں آئے گی یہاں تک کہ اس سے پہلے تم دس نشانیاں دیکھ لو۔ پھر آپ نے دخان اور دجال کا اور دابۃ الارض کا اور مغرب سے آفتاب کے طلوع ہونے کا اور عیسی بن مریم کے نزول کا اور یاجوج ماجوج کا اور تین خسوف (زمین کے دھنسنے) کا، مشرق میں ایک خسف کا اور مغرب میں ایک خسف کا اور جزیرۃ العرب میں ایک خسف کا ذکر فرمایا۔ اور اس کے آخر میں ایک آگ یمن سے نکلے گی جو لوگوں کو ان کے محشر کی طرف ہنکا لے جائے گی اور ان علامات کے بارے میں احادیث کثرت سے ہیں اور ان کی تفصیلات اور کیفیات کے بارے میں احادیث اور آثار مروی ہیں

لہٰذا تفسیر، سیرت اور تاریخ کی کتابوں سے معلوم کرنا چاہیے۔

تشریح اہل السنت والجماعت کا عقیدہ ہے کہ نبی علیہ السلام نے جن علامات قیامت کی خبر دی ہے وہ حق ہیں کیونکہ وہ سب ایسی ممکن باتیں ہیں جن کی مخبر صادق نے خبر دی ہے اور جس ممکن چیز کی مخبر صادق خبر دے اس کو ماننا واجب ہے۔ اس لئے ان علامات قیامت پر ایمان لانا واجب ہے۔ ان علامات قیامت کی تفصیل اور توضیح سیرت اور تاریخ و تفسیر کی کتابوں میں موجود ہے بخوف طوالت ہم انہیں نظر انداز کرتے ہیں۔

والمجتهد في العقليات والشرعيات الأصلية والفرعية قد يخطي وقد يصيب وذهب بعض الأشاعرة والمعتزلة الى ان كل مجتهد في المسائل الشرعية الفرعية التي لا قاطع فيها مصيب، وهذا الاختلاف مبني على اختلافهم في ان لله تعالى في كل حادثة حكماً معيناً ام حكمه في المسائل الاجتهادية ما ادى اليه رأي المجتهد وتحقيق هذا المقام ان المسألة الاجتهادية اما ان لا يكون لله تعالى فيها حكم معين قبل اجتهاد المجتهد او يكون وحينئذ اما ان لا يكون من الله تعالى عليه دليل او يكون وذلك الدليل اما قطعي او ظني فذهب الى كل احتمال جماعة والمختار ان الحكم معين وعليه دليل ظني ان وجده المجتهد اصاب وان فقده اخطأ، والمجتهد غير مكلف باصابته لغموضه وخفائه فلذلك كان المخطي معذوراً بل مأجوراً فلا خلاف على هذا المذهب في ان المخطي ليس بآثم وانما الخلاف في انه مخطئ ابتداء وانتهاء اي بالنظر الى الدليل والحكم جميعاً واليه ذهب بعض المشائخ وهو مختار الشيخ ابي منصور او انتهاء فقط اي بالنظر الى الحكم حيث اخطأ فيه وان اصاب في الدليل حيث اقامه على وجهه مستجمعا بجميع شرائطه واركانه واتى بما كلف به من الاعتبارات وليس عليه في الاجتهاديات اقامة الحجة القطعية التي مدلولها حق البتة.

ترجمہ اور عقلیات اور شرعیات اصلیہ اور فرعیہ میں اجتہاد کرنے والا کبھی خطا کرتا ہے اور کبھی صواب پر ہوتا ہے اور بعض اشاعرہ اور معتزلہ کا مذہب ہے کہ ان مسائل شرعیہ فرعیہ میں جن میں کوئی دلیل قطعی نہیں۔ ہر اجتہاد کرنے والا صواب اور درستگی پر ہوتا ہے اور یہ اختلاف اس بارے میں ان کے اس اختلاف پر مبنی ہے کہ ہو سکتا ہے اللہ تعالیٰ کا ایک حکم معین ہے یا مسائل

اجتہاد میں اس کا حکم وہی ہے جس حکم تک مجتہد کی رائے پہونچے۔ اور مسئلہ کی تحقیق یہ ہے کہ مسائل اجتہاد میں مجتہد کے اجتہاد سے پہلے یا تو اللہ کی طرف سے کوئی حکم معین نہیں ہوگا یا معین ہوگا اور اس صورت میں یا تو اس پر کوئی دلیل نہیں ہوگی یا ہوگی اور وہ دلیل یا قطعی ہوگی یا ظنی ہوگی۔ تو ہر احتمال کی طرف ایک جماعت گئی ہے اور مختار یہ ہے کہ حکم معین ہے اور اس پر دلیل ظنی ہے جس کو مجتہد اگر پالے تو وہ صواب پر ہے اور اگر نہ پائے تو خطا پر ہے۔ اور مجتہد حکم صواب پانے کا مکلف نہیں ہے اس کے غامض اور مخفی ہونے کی وجہ سے اسی وجہ سے اجتہاد میں خطا کرنے والا معذور بلکہ ماجور بھی قرار دیا جانے والا ہے تو اس مذہب پر اس بارے میں کوئی اختلاف نہیں کہ اجتہاد میں خطا کرنے والا گنہگار نہیں۔ اختلاف صرف اس بات میں ہے کہ وہ ابتداء و انتہاء یعنی دلیل اور حکم دونوں میں خطا کرنے والا ہے۔ یہی بعض مشائخ کا مذہب ہے اور شیخ ابو منصور ماتریدی کا پسندیدہ ہے۔ یا صرف انتہاء یعنی حکم کے اعتبار سے خطا کرنے والا ہے۔ کیونکہ حکم کے جاننے میں خطا کی ہے جبکہ دلیل میں صواب پر ہے کیونکہ اس نے دلیل ٹھیک قائم کی اس حال میں کہ وہ تمام شرائط و ارکان پر مشتمل ہے اور اس نے تمام ممکن احتیاط اختیار کی جس کا وہ مکلف ہے اور اجتہادی مسائل میں اس پر قطعی حجت قائم کرنا واجب نہیں جس کا مدلول یقینی طور پر حق ہوتا ہے۔

تشریح: قولہ: فی العقلیات۔ عقلیات سے مراد وہ مسائل ہیں جو صرف ایسی دلیل عقلی سے ثابت ہیں جو کتاب و سنت اور اجماع سے مستنبط نہیں ہے۔ جیسے وجود باری تعالیٰ۔

قولہ: والشرعیات۔ شرعیات سے مراد وہ احکام ہیں جن کے اثبات میں عقل کافی نہیں ہے۔

قولہ: وتحقیق ھذا المقام۔ تو اجتہادی مسائل میں کل احتمالات چار ہیں۔ پہلا احتمال یہ کہ مجتہد کے اجتہاد سے پہلے اللہ کا کوئی حکم معین نہیں ہے بلکہ مجتہد اپنے اجتہاد سے جو سمجھے وہی حکم الٰہی ہو یہی اکثر معتزلہ کا مذہب ہے۔ اس صورت میں حق متعدد بھی ہو سکتا ہے۔ مثلاً امام ابو حنیفہؒ کا عدم نقض وضوء سمجھنا بھی حق ہوگا اور امام شافعیؒ کا ناقض سمجھنا بھی حق ہوگا۔ دوسرا احتمال یہ ہے کہ پہلے سے اللہ کا ایک معین حکم ہے مگر اس پر کوئی دلیل نہیں ہے بلکہ اس سے مطلع ہونا ایک اتفاق ہے اور خطا کرنے والے کو اجتہاد کی محنت کا ثواب ملے گا۔ یہ بعض فقہاء اور متکلمین کا مذہب ہے۔ تیسرا احتمال یہ کہ پہلے سے اللہ کا ایک معین حکم ہے اور اس پر دلیل قطعی قائم ہے۔ یہ بعض متکلمین کا مذہب ہے۔ چوتھا احتمال یہ ہے کہ اس مسئلے میں پہلے سے اللہ کا ایک حکم معین ہے اور اس پر دلیل ظنی قائم ہے۔ اگر مجتہد اس دلیل کو پالے تو وہ صحیح حکم کو جان لے گا۔ اور اگر نہ پائے تو خطا پر ہوگا۔

اور مجتہد صحیح حکم پانے کا مکلف نہیں ہے۔ اس لئے کہ حکم مخفی رہتا ہے۔ اسی بناء پر اجتہاد میں خطا کرنے والا معذور ہی نہیں بلکہ عند اللہ اجر و ثواب کا بھی مستحق ہے۔ یہی محققین کا مذہب ہے اور شارح کے نزدیک یہی مختار ہے۔

والدليل على ان المجتهد قد يخطئ وجوه. الاول قوله تعالى ففهمناها سليمان والضمير للحكومة والفتيا ولو كان كل من الاجتهادين صوابا لما كان لتخصيص سليمان بالذكر جهة لان كلا منهما قد اصاب الحكم حينئذ وفهمه. الثاني الاحاديث والآثار الدالة على ترديد الاجتهاد بين الصواب والخطاء بحيث صارت متواترة المعنى، قال عليه السلام ان اصبت فلك عشر حسنات، وان اخطأت فلك حسنة واحدة، وفي حديث آخر جعل للمصيب اجرين وللمخطئ اجرا واحدا، وعن ابن مسعود ان اصبت فمن الله والا فمني ومن الشيطان، وقد اشتهر تخطئة الصحابة بعضهم بعضا في الاجتهاديات. الثالث ان القياس مظهر لا مثبت، فالثابت بالقياس ثابت بالنص معنى، وقد اجمعوا على ان الحق فيما ثبت بالنص واحد لا غير. الرابع ان العمومات الواردة في شريعة نبينا عليه السلام بين الاشخاص، فلو كان كل مجتهد مصيبا لزم اتصاف الفعل الواحد بالمتنافيين من الحظر والاباحة او الصحة والفساد او الوجوب وعدمه، وتمام تحقيق هذه الادلة والجواب عن تمسكات المخالفين يطلب من كتابنا التلويح في شرح التنقيح.

ترجمہ: اور دلیل اس بات پر کہ مجتہد کبھی خطا کرتا ہے متعدد ہیں۔ اول اللہ تعالیٰ کا ارشاد "ففہمناہا سلیمان" ہے اور ضمیر منصوب حکومت اور فتیا کی طرف راجع ہے اگر دونوں اجتہادوں میں سے ہر ایک درست ہوتا تو سلیمان علیہ السلام کو خصوصیت سے ذکر کرنے کی کوئی وجہ نہیں ہے اس لئے کہ اس صورت میں سلیمان اور داؤد علیہ السلام میں سے ہر ایک نے صحیح حکم پا لیا۔ اور اس کو سمجھ لیا۔ دوسری دلیل اجتہاد کے خطا اور صواب کے درمیان دائر ہونے پر دلالت کرنے والی احادیث اور آثار ہیں جو معنی متواتر ہیں۔ نبی علیہ السلام نے فرمایا کہ اگر تو صحیح حکم کو پالے تو تیرے لئے دس نیکیاں ہیں اور اگر خطا کرے تو تیرے لئے ایک نیکی ہے اور ابن مسعود سے یہ لفظ منقول ہے کہ اگر میں صحیح حکم کو پالوں تو اللہ کی طرف سے ہے۔ ورنہ میری طرف سے اور شیطان کی طرف سے ہے۔ اور اجتہادی مسائل میں صحابہ کا ایک دوسرے کو خاطی قرار

دیا مشہور ہے۔ تیسری دلیل یہ ہے کہ قیاس حکم کو ظاہر کرنے والا ہے۔ ثابت کرنے والا نہیں۔ کیونکہ جو حکم قیاس سے ثابت ہے وہ باعتبار علت کے نص سے ثابت ہے اور صحابہ کا اس پر اجماع ہے کہ نص سے ثابت حکم میں حق صرف ایک ہے۔ چوتھی دلیل یہ کہ ہمارے نبی کی شریعت میں وارد احکام میں اشتمال کے درمیان کوئی تفریق نہیں لو اگر ہر مجتہد صواب پر ہو۔ تو فعل واحد کا متنافیین مثلاً حظر و اباحت یا صحت و فساد، وجوب و عدم وجوب کے ساتھ متصف ہونا لازم آئے گا۔ ان دلائل کی تحقیق اور مخالفین کے استدلال کا جواب ہماری کتاب التلویح فی شرح التنقیح سے معلوم کیا جائے۔

تشریح قولہ، والضمیر الخ یعنی ضمیر منصوب حکومت یعنی فیصلہ کی طرف یا فتیا یعنی فتوی کی طرف راجع ہے جو اگرچہ صریحاً مذکور نہیں۔ مگر معہود فی الذہن ہے قصہ یہ ہے کہ ایک شخص کی بکریوں نے رات کے وقت دوسرے شخص کی کھیتی چرلی وہ اسے برباد کر دیا۔ مقدمہ حضرت داؤد علیہ السلام کی خدمت میں پہنچا۔ کھیتی کے نقصان کا اندازہ بکریوں کی قیمت کے برابر تھا انھوں نے بکریاں کھیت والے کو دے جانے کا فیصلہ کیا۔ حضرت سلیمان علیہ السلام نے فرمایا کہ اس کے علاوہ ایک فیصلہ ہے جس میں دونوں فریق کی رعایت ہے۔ حضرت داؤد علیہ السلام کے دریافت فرمانے پر انھوں نے بتایا کہ بکریاں کھیتی کے مالک دیدی جائیں کہ وہ ان کے دودھ سے فائدہ اٹھاتا رہے اور کھیت بکریوں کے مالک کو دیدیا جائے تا کہ اس کی خدمت کرے یہاں تک کہ جب کھیتی اپنی سابقہ حالت پر آجائے تو کھیت اس کے مالک کو دیدیا جائے اور بکریاں ان کے مالک کے حوالے کر دی جائیں حضرت داؤد علیہ السلام نے یہ فیصلہ پسند فرمایا۔ اللہ تعالیٰ نے مذکورہ آیت میں حضرت سلیمان علیہ السلام کو فیصلہ سمجھ دینے کا خاص طور سے ذکر کیا۔ کلام کے اس اسلوب سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت داؤد علیہ السلام سے اس مسئلہ میں اجتہادی خطا ہوئی وہ صحیح فیصلہ نہیں سمجھ پائے۔

ورسل البشر افضل من رسل الملائكة ورسل الملائكة افضل من عامة البشر وعامة البشر افضل من عامة الملائكة، اما تفضيل رسل الملائكة على عامة البشر فبالاجماع بل بالضرورة واما تفضيل رسل البشر على رسل الملائكة وعامة البشر على عامة الملائكة فبوجوه الاول ان الله تعالى امر الملائكة بالسجود لآدم عليه السلام على وجه التعظيم والتكريم بدليل قوله تعالى حكاية عن ابليس أرأيتك هذا الذى كرمت علىّ وانا خير منه خلقتنى من نار وخلقته من طين. ومقتضى الحكمة الامر للادنى بالسجود للاعلى دون العكس. الثانى ان كل واحد من اهل اللسان يفهم من قوله تعالى وعلم آدم الاسماء

وعمل کرنے سے روکنے والی ضروری حاجتوں کا پیش آنا۔ لہٰذا اس بات میں کوئی شک نہیں کہ ان کا روزانہ اور موانع کے ساتھ عبادت اور حصول کمالات زیادہ مشکل اور دشوار ہے۔ تو یہ افضل ہوگا۔

تشریح قولہ: الثالث قولہ تعالیٰ ان اللہ اصطفیٰ۔ الآیۃ۔ وجہ استدلال یہ ہے کہ آیت آدم اور نوح وغیرہ کے جو انسان رسول ہیں تمام عالم سے جس میں فرشتہ رسول بھی داخل ہیں افضل ہونے پر دلالت کرتی ہے۔ معلوم ہوا کہ انسان رسول فرشتہ رسولوں سے افضل ہیں۔ نیز میں آل ابراہیم و آل عمران کو جن میں عام انسان بھی ہیں تمام عالم سے جس میں عام فرشتے بھی داخل ہیں افضل قرار دیا گیا ہے۔ معلوم ہوا کہ عام انسان عام فرشتوں سے افضل ہیں مگر اس پر یہ شبہ وارد ہوتا ہے کہ جب آل ابراہیم و آل عمران کے ضمن میں عامۃ البشر تمام عالم سے افضل ہوں گے تو عالم میں فرشتہ رسول بھی داخل ہیں۔ لہٰذا عامۃ البشر کا فرشتہ رسولوں سے بھی افضل ہونا لازم آئے گا۔

شارح رحمۃ اللہ علیہ نے اپنے قول وفیہ ضعف لان دلالتہ سے اس شبہ کا یوں ازالہ کیا کہ جب فرشتہ رسولوں کا عامۃ البشر سے افضل ہونا اجماع سے ثابت ہے۔ تو عامۃ البشر کا فرشتہ رسول سے افضل ہونا خاص کر لیا جائیگا۔ لیکن پھر اشکال وارد ہوتا ہے کہ اس صورت میں آیت عام مخصوص منہ البعض کے قبیل سے ہوگی جو مفید ظن ہے اور اعتقادی مسائل میں ظن کوئی نہیں بلکہ یقین درکار ہے۔ شارح نے اس اشکال کا یہ جواب دیا کہ اعتقادی مسائل دو طرح کے ہیں، ایک تو وہ ہیں جن میں یقین مطلوب ہے ان کے ثبوت کے لئے دلیل قطعی درکار ہے۔ دوسرے وہ مسائل جن میں ظن ہی مطلوب ہے جیسے یہی تفضیل کا مسئلہ ہے۔ ایسے مسائل میں دلیل ظنی کافی ہوتی ہے۔

وذهبت المعتزلة والفلاسفة وبعض الأشاعرة إلى تفضيل الملائكة، وتمسكوا بوجوه الأول أن الملائكة أرواح مجردة كاملة بالفعل مبرأة عن مبادئ الشرور والآفات كالشهوة والغضب وعن ظلمات الهيولى والصورة قوية على الأفعال العجيبة عالمة بالكوائن ماضيها وآتيها من غير غلط، والجواب أن مبنى ذلك على الأصول الفلسفية دون الإسلامية الثاني أن الأنبياء مع كونهم أفضل البشر يتعلمون ويستفيدون منهم بدليل قوله تعالى علّمه شديد القوى، وقوله تعالى نزل به الروح الأمين ولا شك أن المعلم أفضل من المتعلم والجواب أن التعليم من الله تعالى والملائكة إنما هم المبلغون الثالث أنه قد اطرد في الكتاب والسنة تقديم ذكرهم على ذكر الأنبياء، وما ذاك إلا لتقدمهم في الشرف والرتبة، والجواب أن ذلك لتقدمهم في الوجود أو لأن وجودهم

یعنی بالایمان بہم الرُسُل وبالتقدیم اولیٰ. الرابع قولہ تعالیٰ لن یستنکف المسیح ان یکون عبدا للہ ولا الملائکۃ المقربون فان اھل اللسان یفھمون من ذلک افضلیۃ الملائکۃ من عیسیٰ اذ القیاس فی مثلہ الترقی من الادنیٰ الی الاعلیٰ یقال لا یستنکف من ھذا الامر الوزیر ولا السلطان ولا یقال السلطان ولا الوزیر ثم لا قائل بالفصل بین عیسیٰ وغیرہ من الانبیاء. والجواب ان النصاریٰ استعظموا المسیح بحیث یرتفع من ان یکون عبدا من عباد اللہ تعالیٰ بل ینبغی ان یکون ابنا للہ لانہ مجرد لا اب لہ وکان یبرئ الاکمہ والابرص ویحیی الموتیٰ بخلاف سائر عباد اللہ تعالیٰ من بنی آدم فرد علیہم بانہ لا یستنکف من ذلک المسیح ولا من ھو اعلیٰ منہ فی ھذا المعنیٰ وھم الملائکۃ الذین لا اب لہم ولا ام لہم ویقدرون باذن اللہ تعالیٰ علیٰ افعال اقویٰ واعجب من ابراء الاکمہ والابرص واحیاء الموتیٰ فالترقی والعلو انما ھو فی امر التجرد واظہار الآثار القویۃ لا فی مطلق الکمال والشرف فلا دلالۃ علی افضلیۃ الملائکۃ واللہ سبحانہ تعالیٰ اعلم بالصواب والیہ المرجع والمآب.

ترجمہ و تشریح: اور معتزلہ اور فلاسفہ اور بعض اشاعرہ کا مذہب ملائکہ کے افضل ہونے کا ہے اور معتزلہ نے چند وجوہ سے استدلال کیا ہے. اول یہ کہ ملائکہ ارواح مجردہ ہیں بالفعل ہیں کامل ہیں شرور و آفات کے اسباب مثلاً شہوت اور غضب سے اور ہیولیٰ اور صورت کی ظلمتوں سے پاک ہیں افعال عجیبہ پر قادر ہیں ماضی اور مستقبل کے واقعات بغیر کسی غلطی کے جانتے ہیں اور جواب یہ ہے کہ اس قول کی بنیاد فلسفی اصولوں پر ہے نہ کہ اسلامی اصولوں پر. دوسری دلیل یہ ہے کہ انبیاء باوجود افضل بشر ہونے کے ملائکہ سے علم حاصل کرتے ہیں اور ان سے مستفید ہوتے ہیں. دلیل اللہ تعالیٰ کا ارشاد علمہ شدید القویٰ. اور اللہ تعالیٰ کا ارشاد نزل بہ الروح الامین ہے اور اس بات میں کوئی شک نہیں کہ معلم متعلم سے افضل ہوتا ہے اور جواب یہ ہے کہ تعلیم اللہ کی طرف سے ہے اور ملائکہ صرف مبلغ ہیں. تیسری دلیل یہ ہے کہ کتاب اور سنت میں کثرت سے انبیاء کے ذکر پر ملائکہ کے ذکر کو مقدم کیا گیا ہے اور یہ محض شرف و مرتبہ میں ان کے مقدم ہونے کی وجہ سے ہے اور جواب یہ ہے کہ یہ تقدیم وجود میں ان کے مقدم ہونے کی وجہ سے ہے یا اس لئے کہ ان کا وجود مخفی ہے تو ان پر ایمان لانا زیادہ قوی ہے اور ان کی تقدیم اولیٰ ہے. چوتھی دلیل اللہ تعالیٰ کا ارشاد لن یستنکف المسیح. الآیۃ ہے ترجمہ یہ ہے کہ ہرگز نہیں انکار کریں گے اللہ کا بندہ ہونے سے مسیح اور نہ ملائکہ مقربین، اس لئے کہ اہل لسان

اس سے ملائکہ کا عیسیٰ علیہ السلام سے افضل ہونا سمجھتے ہیں کیونکہ اس جیسے موقع پر قیاس کا تقاضا ادنیٰ سے اعلیٰ کی طرف ترقی کرنا ہے جیسا کہا جاتا ہے کہ اس کام سے نہیں انکار کرے گا وزیر اور نہ ہی سلطان۔ یہ نہیں کہا کہ سلطان اور نہ وزیر۔ پھر عیسیٰ اور دیگر انبیاء کے درمیان فرق کا کوئی قائل نہیں۔ لہٰذا دیگر انبیاء پر بھی ملائکہ کی فضیلت ثابت ہوگی۔

اور جواب یہ ہے کہ نصاریٰ نے حضرت مسیح کی اتنی تعظیم کی کہ ان کے بقول وہ اللہ کا بندہ ہونے سے برتر ہیں بلکہ انہیں اللہ کا بیٹا ہونا چاہئے۔ اس لئے کہ وہ مجرد تھے ان کا کوئی باپ نہ تھا اور وہ مادرزاد اندھوں کو اور برص کے مریضوں کو اچھا کر دیتے تھے اور مردوں کو جلاتے تھے برخلاف بنو آدم میں سے ان کے دیگر ہمسروں کے۔ قرآن کی یہ کہہ کر تردید کی کہ اس سے نہیں انکار کریں گے مسیح اور نہ وہ شخص جو اس صفت میں ان سے بھی بڑھ کر ہو اور وہ فرشتے ہیں۔ جن کے نہ باپ ہے نہ ماں۔ اور باذن الٰہی اس سے زیادہ قوی اور مادرزاد اندھوں اور برص کے مریضوں کو اچھا کرنے اور مردوں کو جلانے سے زیادہ عجیب افعال پر قدرت رکھتے ہیں تو ترقی صرف تجرد یعنی بغیر باپ کے پیدا ہونے اور افعال قویہ ظاہر کرنے میں ہے نہ کہ مطلق کمال و شرف میں۔ لہٰذا ملائکہ کی افضلیت پر کوئی دلالت نہیں۔

قولہ: والجواب ان ذالک تو حاصل یہ کہ ملائکہ کو پہلے ذکر کرنے کی علت شرف و فضیلت نہیں۔ جیسا کہ متنازع دعویٰ ہے۔ بلکہ اس نے ان کے ذکر کو مقدم کیا کہ وجود میں وہ مقدم ہیں۔ یا اس لئے کہ ایمان بالرسل ایمان بالملائکہ پر موقوف ہے۔ کیونکہ ملائکہ ہی انبیاء کے پاس وحی لانے والے اور اللہ تعالیٰ کے اوامر اور نواہی پہونچانے والے ہیں۔

واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم بالصواب والیہ المرجع والمآب

تمت بالخیر